Persistente memoria

La revolución de 1968 desde América Latina

Raúl Zibechi

COLECCIÓN CON-FIANZA

LA REVOLUCIÓN DE 1968 DESDE AMÉRICA LATINA

Raúl Zibechi

Primera Edición en Chile
Editorial Quimantú

Santiago de Chile, Septiembre 2018

Producción y Diseño Gráfico: Editorial Quimantú
www.quimantu.cl
editorial@quimantu.cl

Presentación

LA REVOLUCIÓN DE 1968 DESDE AMÉRICA LATINA

Raúl Zibechi

quimantú

Índice

Presentación *3*

Prólogo *9*

Introducción *19*

Capítulo 1
Porqué hablamos de Revolución Mundial *27*

Capítulo 2
El 68 latinoamericano *37*

A. Los desbordes de abajo *40*

El Cordobazo *40*

El movimiento estudiantil en Uruguay *47*

El desborde campesino en Colombia *50*

B. La lenta y vacilante creación de lo nuevo *56*

Campamento Nueva La Habana (Santiago, Chile) *56*

Del sindicato a la comunidad: Cecosesola *61*

De las comunidades de base a los movimientos sociales *64*

Capítulo 3
Una nueva generación de movimientos *73*

Capítulo 4
Nuevas ideas, nuevos actores *93*

El Manifiesto de Tiwanaku *94*

Desalienaciones a través de la lectura *97*

Corrientes emancipatorias indias y negras *103*

Capítulo 5
Cambios en la larga duración *119*

Una profunda mutación sistémica *120*

Los desafíos al patriarcado *122*

Los de más abajo en el centro del escenario político *124*

Las culturas políticas legadas por la Revolución de 1968 *126*

Las formas de lucha *129*

Bibliografía *132*

Apéndice 1. Manifiesto de Tiwanaku *137*

Apéndice 2. ABC del Quilombismo *147*

Glosario de Siglas *157*

Prólogo

La Revolución de 1968 no triunfó, pero lo cambió todo: esta sería en síntesis la propuesta de *La Revolución de 1968 desde América Latina* de Raúl Zibechi, libro que nos invita a reflexionar sobre el momento actual, la insoportable trama capitalista financiera de la separación individualista de los seres humanos para poderlos explotar con su anuencia y las resistencias y los proyectos contra el modelo que vienen desde abajo. Para llegar a semejante síntesis, Raúl revisa el ciclo de luchas que en Nuestramérica abarcó el período que corre de 1959 a 1973, es decir, de la Revolución Cubana al golpe de estado de Pinochet en Chile. Y se adentra en una historia más larga, la de las propuestas feministas, que se revolucionan en las décadas de '60 y '70, y las resistencias populares a la opresión colonialista y capitalista, fundamentalmente indígenas, contra el patriarcado como forma de opresión y de la expoliación de los bienes materiales como violencia sistemática contra los territorios de vida.

El actual momento contrarrevolucionario se ha centrado en la destrucción de las propuestas obreras, estudiantiles, de las mujeres y de los grupos más pobres, los despojados que ni siquiera las revoluciones socialistas y de liberación nacional tomaron en cuenta, y que se desplegaron en el ciclo de luchas que desembocaron y partieron de ese cruce de caminos que fue 1968. Si en las décadas de 1970 y 1980 utilizó la represión con el fin de defender la hegemonía de los grupos de poder económico, hoy despliega un reacomodo de la acumulación capitalista que implica, en primer término, la concentración de las fuerzas que pueden acumular y no repartir la riqueza. De ahí que a la par de una pauperización siempre mayor de los sectores de abajo, en este momento de contrarrevolución los poderes hegemónicos tienden a desaparecer los sectores medios y altos de la burguesía, pues esos niveles medios de la economía crecen sólo cuando los

de arriba se sienten seguros y se dan el lujo de repartir una parte de su riqueza. Mecanización de la producción y virtual encarcelamiento de los trabajadores de la industria de ensamblaje, la maquila, van de la mano de la más intensa explotación de los recursos naturales que hayamos conocido hasta ahora: fracking[1], envenenamiento de las aguas por agroquímicos y residuos de la minería, deforestación, megaproyectos para reducir los costes de producción de electricidad, cultivos masivos que someten la calidad y la variedad de los comestibles para las mayorías.

El desborde del sistema de funcionamiento estatal-industrial, de los sindicatos y los partidos políticos, de la familia del padre patrón, de la escuela, del sistema carcelario y psiquiátrico que significó 1968 minó el Estado de Bienestar y los estados fuertes de los regímenes socialistas porque atacó las disciplinas sobre las que se sostenían y reproducían. Reveló que el control es una acción de restricción de las diferencias y tiende a encerrar las organizaciones sociales en un orden que no las favorece. En el ciclo de luchas de la Revolución de 1968, nos dice Raúl Zibechi, el desborde se produjo de forma simultánea en todos y cada uno de los espacios controlados. No fue planeado, tuvo una carga de espontaneidad largamente alimentada. Como dijo Gilles Deleuze, citado por Zibechi, "el 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes". En particular destacó las semejanzas entre dos relaciones de poder que hasta entonces parecían completamente autónomas: el patriarcado y el colonialismo, con sus secuelas de racismo, división de clase y edades, países de la periferia y centro del sistema-mundo.

1 La fracturación hidráulica o fracking es una técnica que permite extraer el de gas metano del subsuelo, a través de agua a presión con químicos inyectada en pozos subterráneos. Su práctica puede incrementar la sismicidad en el área de explotación, además de efectos en salud relacionados con la mezcla de químicos que inyectan para el fracturamiento de la tierra y la contaminación de fuentes hídricas por aguas residuales (N. de la E.)

En un libro escrito para ser leído por todas las personas, sin excluyentes formas de utilización del lenguaje académico, con una confianza esperanzadora en la capacidad de comprensión de las personas que actúan y piensan, Raúl nos ofrece un camino histórico y de reportaje del presente para identificar el porqué de las violencias actuales y cómo se contrastan para acabar con los espacios de encierro en la vida cotidiana y con las estrategias múltiples de agresión y aniquilación de lo común.

El ciclo de luchas 1959-73, que da sentido a la Revolución de 1968 en Nuestramérica, nos ofrece la experiencia histórica de la construcción de nuevas relaciones sociales en los campos de la salud, la educación, la vivienda, la seguridad material y la construcción de una justicia no limitada por el aparato legal. En poco más de una década, diversos movimientos removieron las bases del estado nacional, revelando que las nacionalidades indígenas estaban vivas y producían formas de interpretación de la realidad continental y luchas no controladas por los aparatos coloniales, que el campesinado no había desaparecido como fuerza política tras el embate de la urbanización y que las periferias urbanas producían relaciones constructivas, en sentido democrático radical, en su lucha por el acceso a los servicios, a la vivienda y a la alimentación y la educación. Fueron los años del estallido de una literatura latinoamericana que, si bien puso el esfuerzo editorial a favor de los autores masculinos, temiendo las divergencias y el caos interpretativo de las escritoras, llevó una literatura de la propia experiencia a grandes mayorías que hasta entonces no se habían visto reflejadas en la construcción simbólica de su realidad.

En la misma época se activaron varios movimientos obreros, como en el Cordobazo de 1969, cuando los obreros argentinos rebasaron sus sindicatos, las y los estudiantes cuestionaron las formas y los contenidos de la enseñanza y buscaron relacionar sus saberes con la vida cotidiana de quien no tenía posibilidad de acceder a la educación formal, el campesinado desafió la marginación de los planes de desarrollo estatal, la población negra de las ciudades y el campo de-

nunció el racismo, los cristianos se congregaron para poner fin a las dictaduras y se reunieron en comunidades eclesiales de base con el fin de construir el apoyo mutuo y reflexionar sobre las condiciones materiales que identificaban como frutos del despojo y el disciplinamiento a la obediencia, los y las trabajadoras de enteras comunidades dieron inicio a experiencias cooperativas. Los movimientos armados que se desplegaron en ese entonces tuvieron diferentes derroteros, desde la guerrilla urbana hasta el foquismo cubano, que fueron aniquilados por la represión (que creyó que cuanto más brutal, sería más efectiva) y por los golpes militares. Sin embargo, algunos de ellos, que no privilegiaron las acciones de guerra sino optaron por la defensa armada de la comunidad, produjeron movimientos de larga duración y experiencias de organización autónoma.

A medio siglo de la Revolución de 1968, hay que repensar la aparente contradicción planteada por Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein hace treinta años, cuando sostuvieron que: "Tan sólo ha habido dos revoluciones mundiales. La primera se produjo en 1848. La segunda en 1968. Ambas constituyeron un fracaso histórico. Ambas transformaron el mundo". En efecto, nos dice Zibechi, en 1968 los sectores que nunca habían podido expresarse emergieron superando las revoluciones históricas que habían construidos nuevos estados. Transformaron la clase obrera y provocaron una reacción defensiva del sistema capitalista, generando una situación nueva, un caos sistémico contra la seguridad de los sectores hegemónicos de poder dominar al mundo. Si la burguesía mundial ha desviado el capital de la producción industrial en sus propios centros hacia las finanzas (y el extractivismo que las sostiene y que en Nuestramérica tenemos bien identificado) es porque tiene miedo, ya que su base de estabilidad se le vino abajo. De hecho, en los últimos cincuenta años, de manera sostenida, las campesinas, organizadoras de los barrios que reconfiguraron las ciudades americanas, feministas urbanas contra el acoso, la violación y el feminicidio, estudiantes, artistas que intervienen los espacios de la cotidianidad para activarlos han cuestionado y cuestionan los intentos de relegitimación del orden financiero global.

Historia de la continuidad de la Revolución de 1968 es la que encuentra Raúl Zibechi en la organización de las *favelas* y el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, en la cultura juvenil que nació en, y de, las revueltas estudiantiles y que se mantiene como expresión de rebelión hacia el afán de construcción de un capitalismo de la explotación de las habilidades intelectuales estandarizadas por las universidades y la escuela (con sus alternos movimientos de masificación y de exclusión del estudiantado rebelde), en la autorganización y defensa del territorio de las comunidades nasa y misak en Colombia, maya en México y Guatemala, quichua en el Ecuarunari que conformaría después la CONAIE, órgano de un gobierno paralelo en Ecuador, mapuches en Chile y Argentina, quechuas y aymaras en Perú y Bolivia.

Por supuesto que la Revolución de 1968 tuvo enemigos en quienes se proclamaban de izquierda. No sólo de los partidos filosoviéticos, defensores de la vía estatal de búsqueda del poder para transformar las relaciones obrero-patronales y sindicatos, sino de algunas autoproclamadas vanguardias. Es el caso de la violencia sistemática que Sendero Luminoso, en Perú, desplegó contra las organizaciones barriales autónomas, el campesinado y las comunidades indígenas de la Amazonía y los Andes. Durante la masiva y autorganizada ocupación de Lima por migrantes andinos de 1957 a la fecha, que Raúl Zibechi ha conocido a fondo, conviviendo con las comunidades que ahí se han formado, la toma de predios en los arenales desérticos de las periferias de la ciudad blanca es la contracara de la lucha por la reforma agraria en el campo. Es ahí donde las madres peruanas mostraron la otra cara del coraje que revelaron las madres de desaparecidas y desaparecidos en México, Argentina y Centroamérica, igualmente activa y trenzada con ellas en favor de la vida. Y es ahí donde Sendero Luminoso, al no poder controlarlas, atacó la organización vecinal y la lucha social en favor de los comedores populares, los grupos de apoyo entre mujeres, la escolarización para todas y todos y contra la violencia armada, llevada a cabo por María Elena Moyano Delgado y otras mujeres. El 15 de febrero de 1992, un grupo de diez senderistas dirigidos por una mujer, alcanzó a la dirigente barrial en la calle, le disparó en el pecho y la cabeza, luego dinamitó

su cadáver con varios kilos de explosivo. Ella sigue muy presente en la memoria política de Villa El Salvador, donde alrededor de las ollas comunes la vida social no controlada por partidos ni vanguardias se ha fortalecido.

Finalmente, en este libro Raúl Zibechi nos propone la lectura de dos documentos que, en el desborde de la institucionalidad que provocó, encontraron el espacio para su elaboración y difusión, aunque provengan de un sustrato muy antiguo de reflexión para el autoreconocimiento y la acción comunitaria. Se trata de dos documentos que influyen las reflexiones contemporáneas contra el racismo y en favor de la organización autónoma, de dirección difusa: el *Manifiesto de Tiwanaku*, elaborado en 1973 por un grupo de intelectuales indianistas influenciados por el Movimiento Nacional Túpac Katari y que sostiene de entrada que "un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre"; y El Quilombismo de Abdias do Nacimiento, un poeta popular, actor, dramaturgo y escritor que integró el movimiento en defensa de los derechos de las y los afrobrasileños. En 1980, El Quilombismo sostuvo que hay que rescatar la memoria política y organizativa de los quilombos, pues está viva en la recordación negra. En ellos se realizó una de las primeras experiencias de libertad en las Américas colonizadas, con una articulación política horizontal, que no discriminaba a las mujeres, y un sistema económico no capitalista, sino tendiente a la satisfacción de las necesidades de la comunidad, sin explotación.

En este libro ameno, que atrapa como un imán porque es fácil reconocer en sus páginas la realidad que nos oprime y que deseamos transformar, Raúl Zibechi no hace el recuento de lo perdido durante la contrarrevolución que desplegó el sector hegemónico contra el rebasamiento de sus estructuras de poder. Si bien la Revolución de 1968 fue respondida por las élites con represión, golpes de estado y una profunda reestructuración de los sistemas productivos y un despliegue militar-policial-criminal de despojo de los territorios y la memoria estética de barrios, campos y ciudades, con sus secuelas de concentración del poder y las riquezas en un 1% de la humani-

dad, no ha sido derrotada: es imposible rendir un movimiento sin dirección única, difuso, antisistémico. La Revolución de 1968 nos ha dejado a las mujeres la seguridad de que nuestros aportes son válidos, creativos y fundamentales y que tenemos el derecho de pensar y actuar desde nosotras mismas en y por la sociedad contra los roles tradicionales, la crueldad contra nuestros cuerpos y la apropiación-despojo de nuestra afectividad y sexualidades. La Revolución de 1968 desbordó para siempre el patriarcado y hoy nos sostiene contra los intentos de repatriarcalización del sistema financiero y sus aliados eclesiales, militares, escolares y ecocidas. La Revolución de 1968 sostiene las demandas de los sectores populares, negros, indígenas y de migrantes que hoy ocupan los escenarios de resistencia en la economía, las relaciones sociales, las expresiones culturales y sus interpretaciones, y obviamente la creación de propuestas políticas. La Revolución de 1968 nos reveló para siempre los peligros de la unidad a toda fuerza y desvinculó las manifestaciones de rebelión y liberación de los partidos revolucionarios, la homogeneidad de los fines, la dominación de un caudillo y del falso ideal de la conquista del poder para reproducirlo bajo otra forma.

Francesca Gargallo Celentani

En 1968 todos estos desafíos se unieron en un gran crisol: resentimiento por el imperialismo estadounidense, resentimiento por el subimperialismo soviético y su colusión con EE.UU, resentimiento por la integración de los movimientos de la vieja izquierda en el sistema, que convertía en complicidad su presunta oposición; resentimiento por la exclusión de capas minoritarias oprimidas y de las mujeres (…). La explosión mundial de 1968 duró aproximadamente tres años, hasta que las fuerzas que sostenían el sistema mundo pudieron controlar el incendio. El fuego se redujo a brasas pero sus llamas habían dañado gravemente los soportes ideológicos de la Gran Paz Estadounidense, y el fin de esa paz era sólo cuestión de tiempo.

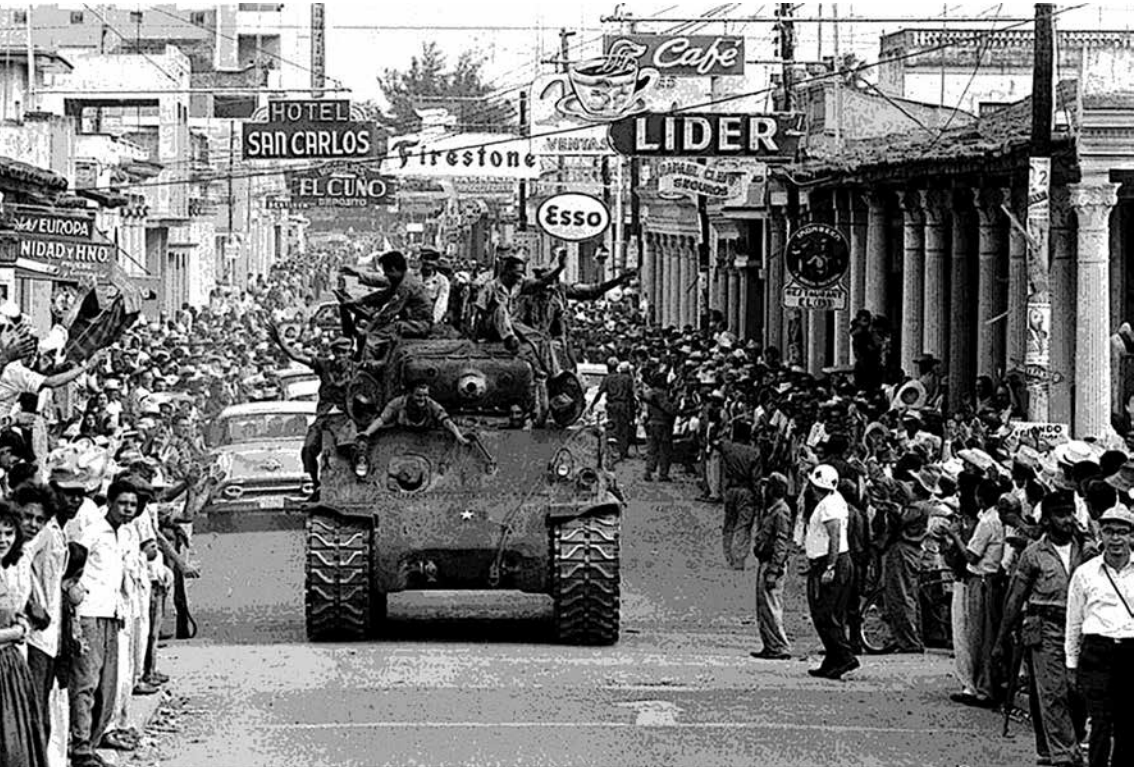
Immanuel Wallerstein[2]

2 (2004) "EE.UU y el mundo: ayer, hoy y mañana". En: Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Madrid: Madrid, pp. 372-395.

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'alzamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador.

José María Arguedas[3]

3 "El zorro de arriba y el zorro de abajo". Obra póstuma de Arguedas, publicada en 1971 (N. de la E.)


Café
HOTEL
SAN CARLOS
Firestone
VENTA
LIDER
EL CUÑO
Esso
EUROPA
NIDAD Y HNO.

Introducción

En América Latina la Revolución Mundial de 1968 comenzó en una fecha precisa: el 1° de enero de 1959, con el triunfo del pueblo cubano contra la tiranía de Fulgencio Batista. La Revolución Cubana fue un sacudón gigantesco para la región, tanto para los sectores populares como para los jóvenes de las clases medias, que reaccionaron con entusiasmo al ingreso del ejército rebelde en La Habana. Lo fue también para las oligarquías y las burguesías criollas, que por primera vez en mucho tiempo contemplaron, con estupor y temor, la fiesta de los desposeídos: la reforma agraria y la nacionalización de las grandes empresas, así como la dignificación de los trabajadores, los campesinos y los pobres en general.

En un sentido temporalmente más restringido, el 68 latinoamericano se extendió desde ese año hasta la oleada de dictaduras militares que arrasaron el continente desde el golpe de Estado de Augusto Pinochet, el 11 de septiembre de 1973. Fue un ciclo de luchas impresionante que le cambió la cara a la región, en el que participaron partidos de izquierda, sindicatos y guerrillas, obreros, campesinos y estudiantes, siendo los jóvenes y las mujeres los protagonistas más destacados.

Una peculiaridad del 68 latinoamericano, estrechamente ligada al triunfo de la Revolución Cubana, fue la multiplicación de grupos armados en casi todos los países del continente. En su formación confluyeron dos procesos: la radicalización de sectores de las clases medias, en particular jóvenes estudiantes urbanos, y la movilización de campesinos y obreros, a los que se les fueron cerrando puertas y comenzaron a buscar salidas a sus demandas a través de la acción directa. La confluencia de ambos sectores está en la base del nacimiento de numerosas guerrillas, aunque otras fueron implantadas con militantes entrenados en Cuba.

El asalto al cuartel de la ciudad de Madera (Chihuaha, México), el 23 de septiembre de 1965, puede leerse como la culminación de un vasto movimiento agrario que demandaba tierras, de forma activa desde 1960, sin más respuestas que dilaciones y represiones. Fue la primera acción armada de envergadura en México, que marcó a fuego a esa generación, por la audacia de los guerrilleros y por la innecesaria brutalidad del poder político con los caídos. Sin embargo, si observamos el proceso en detalle, veremos que en realidad la primera acción armada fue "más o menos espontánea", cuando un pequeño grupo de campesinos quemaron un puente cerca de Madera, año y medio antes del ataque al cuartel, en represalia por el encarcelamiento del maestro Arturo Gámiz, dirigente del Partido Popular Socialista y fundador del Grupo Popular Guerrillero (Vargas, 2015, p. 291).

En este caso, como en un puñado de otras guerrillas, el núcleo armado era apenas la parte visible de un inmenso continente que incluía a cientos de miles de campesinos desesperados en busca de tierra, lo que los llevaba a presionar a la clase latifundista al ver frustradas sus expectativas de reparto agrario por parte de los gobiernos. En esos años, Chihuahua era un estado en llamas donde los campesinos invadían latifundios y los estudiantes se manifestaban a diario en la capital. No fue muy diferente lo que vivieron los campesinos, los obreros y los estudiantes en Colombia, Venezuela y Perú, y poco después en Chile, Argentina y Uruguay. La potencia que pronto adquirieron las insurgencias sería inexplicable sin la confluencia de los militantes radicales con grupos de obreros, campesinos y estudiantes dispuestos tomar el cielo por asalto.

Los cambios sistémicos que se implementaron en la cresta de los golpes de Estado estaban destinados a suprimir a los sujetos revolucionarios, para proceder a un completo reajuste del modo de acumulación de capital que, en adelante, abandonará la producción en masa para trasladarse a la especulación extractivista que no necesita, casi, de seres humanos, sino apenas de máquinas e infraestructuras adecuadas. La minería a cielo abierto, los monocultivos,

las grandes obras de infraestructura y la especulación inmobiliaria urbana, en torno a las que comenzó a girar la acumulación de capital, aterrizan aquellos genocidios en los modernos modos de expropiación de los bienes comunes.

La robotización y las maquilas, o sea la producción sin obreros y la producción con obreros en fábricas-cárceles, son los dos caminos que tomó el capital allí donde decidió mantener la manufactura en pie. Se trata de diferentes respuestas a la Revolución de 1968 en cada región del mundo, según los márgenes de maniobra que tuvo el capital en cada lugar. Inicialmente, el uso masivo de robots fue la opción en los países del Norte y las maquilas se destinaron a regiones del Sur. Algo similar sucede con los monocultivos y la nueva minería, casi exclusivas de los países periféricos. Pero la distribución geográfica cambia rápidamente: la fractura hidráulica se utiliza masivamente en EE.UU, China y en otros países desarrollados. Al parecer, la división centro-periferia está también sufriendo los avatares del caos sistémico; tiende a desdibujarse y los perfiles que corresponden a cada región, se confunden.

Si lo anterior sucedió a escala global, regional y nacional, no debemos olvidar que las dictaduras intentaron apagar las llamas del 68, imponiendo restricciones severas en la vida cotidiana, como prohibir el pelo largo, la barba, la minifalda y las ropas que enseñaban cuerpos juveniles, en particular de las mujeres. Esto nos da una pista sobre la cara menos visible de la contra-ofensiva del sistema, porque la disciplina había sido pulverizada por las revueltas juveniles. Si a escala macro la Revolución de 1968 minó al Estado de Bienestar y a los regímenes socialistas, a escala micro desbordó el control que ejercían las sociedades disciplinarias, tal como las estudiaron Michel Foucault y sus seguidores.

"Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada: cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia" (Deleuze, 1995, p. 278). Todos esos espacios fueron desbordados por quienes estaban sometidos a la disciplina, incluyendo los psiquiátricos; pero el desbor-

de afectó también a las organizaciones sociales como los partidos y los sindicatos, las iglesias y hasta las fuerzas revolucionarias. Todas esas instituciones eran parte de las sociedades disciplinarias, que funcionaban en base a los grandes centros de encierro, aunque proclamaran la revolución y el anti-capitalismo.

Lo más notable es que el desborde se produjo desde dentro de cada espacio y de forma simultánea en todos ellos. Los presos desbordaron las cárceles, los niños y adolescentes el control de los profesores, los obreros a los capataces y los patrones, las mujeres y los niños al *pater familias*, y así en cada lugar de encierro. El hecho que los "locos" fueran capaces de desbordar los muros que los encerraban, como lo enseña el notable trabajo de Franco Basaglia donde los "pacientes" se vuelven sujetos, es apenas una muestra del enorme poder revulsivo del incendio de 1968 que consiguió, entre muchas otras conquistas, el cierre de los manicomios en Italia.

"El 68 puso al descubierto todas las relaciones de poder allí donde se ejercían, es decir, en todas partes" (ídem, p. 169). Esto es lo asombroso de la Revolución Mundial de 1968. No puede ser entendida como la suma de grandes eventos, como la ofensiva vietnamita del Tet, el mayo francés, las revueltas negras en las grandes ciudades de EE.UU luego del asesinato de Luther King, la resistencia a la invasión soviética de Checoslovaquia y la masacre de Tlatelolco (todos hechos simultáneos, separados por semanas). Es algo diferente, que contiene una carga de profundidad que no resulta fácil de asimilar.

En su reflexión sobre el trabajo de su amigo, Deleuze recuerda que hasta el 68 "Foucault había analizado ante todo las formas, mientras que ahora pasa a ocuparse de las relaciones de fuerza que subyacen a las formas" (ídem). Fue un período de fuerza y júbilo en una época de alborozo creativo que lo conduce a una nueva etapa de su trabajo, que se manifiesta en la publicación de *La arqueología del saber* (1969) y sobre todo *Vigilar y Castigar* (1975).

Entre las relaciones de poder que aprendimos a visualizar en el entorno del 68, deben destacarse dos, que mueven hilos similares en sus diferencias: el colonialismo y el patriarcado. Aunque en los años anteriores desaparecieron casi todas las colonias, el colonialismo interno siguió imponiendo formas de racismo nada sutiles, en todos y cada uno de los países de la periferia y también del centro del sistema-mundo. La lucha de las mujeres puso en evidencia las relaciones entre capitalismo y patriarcado, contribuyó a liberar energías colectivas que estaban comprimidas en las instituciones jerárquicas, desde las iglesias y los partidos hasta la escuela y la familia.

En ancas de los cambios en los equilibrios globales y de las transformaciones en los espacios de encierro, la cuestión del colonialismo y del patriarcado nos acompaña hasta nuestros días, enseñando que hace falta mucho más que un incendio de tres años para superarlos.

Sería importante comprender la Revolución de 1968 en ambas dimensiones: la geopolítica y la vida cotidiana, porque los seres humanos reales no hacen las distinciones de los académicos. El obrero fabril se rebela, o soporta el control de cada gesto, de cada movimiento, por parte del capataz, del mismo modo que las mujeres y los niños resisten, o no se someten, al padre/esposo en el trabajo y la vida cotidiana. La relación entre las pequeñas rebeliones y las que se escenifican en las "grandes alamedas", sólo podemos comprenderlas luego de sucedidas, siempre que entendamos que ambas están entrelazadas en una relación complementaria, y de doble dirección, de causa efecto.

***

En las páginas que siguen pretendo mostrar los trazos colectivos de lo sucedido durante la Revolución de 1968 en América Latina, mostrando hechos que nos permitan comprender y a la vez analizar. Para ello he optado por poner en juego las experiencias populares en las que se produjeron desbordes multifacéticos, que involucraron principalmente a los sectores populares urbanos y rurales, en los que destaca la gente común, aquellos varones y mujeres que hicieron la historia. No me conforma poner el foco en los dirigentes y en los intelectuales, aunque estos jueguen un papel destacado, porque no alcanzan para explicar las cosas tal como realmente sucedieron.

En el capítulo 1 abordo el concepto de "Revolución Mundial" y los cambios generados por el ciclo de luchas del 68, en base a los trabajos de los pensadores que han creado la teoría de los sistemas-mundo. Nunca es suficiente enfatizar que no abordo sólo lo sucedido en el año 1968, sino que expando la mirada a todo el ciclo de luchas; y que no me limito a los hechos más difundidos y mediáticos, sino a los procesos que considero determinantes para los años posteriores.

En el capítulo 2 describo brevemente tres casos en los cuales los movimientos de campesinos, obreros y estudiantes desbordaron completamente a los aparatos estatales y, a la vez, a las propias organizaciones que los contenían. En la segunda parte del capítulo, me detengo en otras tantas experiencias de los años '70, que comenzaron a construir nuevas relaciones sociales para solventar las urgencias en materia de salud, educación, vivienda, seguridad y justicia, entre las más destacadas. En todos los casos he buscado detenerme en los procesos y en las organizaciones menos conocidas, como forma de tender puentes entre los activistas de los diversos países latinoamericanos.

El capítulo 3 está dedicado a los nuevos movimientos que surgieron a partir de 1968, en la mayor parte de los países de la región. Intenté darles prioridad a los movimientos más removedores, de indígenas, de campesinos y de las periferias urbanas. Combino la atención a los grandes movimientos, como el indígena ecuatoriano y el Sin Tierra

de Brasil, con el abordaje de organizaciones más pequeñas, como Madres de Plaza de Mayo, que jugaron sin embargo un papel muy importante por su potente identidad y por haberse convertido en referentes de amplios sectores sociales.

Las nuevas ideas nacidas de la Revolución de 1968 y los nuevos protagonistas de las cosmovisiones de abajo, son los ejes del capítulo 4. Intenté destacar los pensamientos indios y negros, porque considero que aportan la visión del subsuelo de nuestras sociedades, y, también, representan la crítica más profunda al eurocentrismo y a la modernidad capitalista. Un apartado dedicado al auge de la literatura latinoamericana, intenta observarla desde el lugar de los nuevos lectores, los jóvenes de los sectores populares que irrumpieron en el consumo de libros.

Por último, en el capítulo 5 trazo una breve síntesis de los cambios de larga duración que trajo la Revolución de 1968, destacando los desafíos al patriarcado y a la vieja cultura política.

Dedico dos apéndices a difundir dos piezas que considero tan importantes como poco conocidas, pero vitales para el pensamiento crítico anti-colonial: el *Manifiesto de Tiwanaku* escrito por intelectuales aymaras y el *ABC del quilombismo* del militante y pensador negro Abdias do Nascimento.

Capítulo 1

Porqué hablamos de Revolución Mundial

Cuando habían transcurrido dos décadas de la Revolución de 1968, tres sociólogos defensores de la teoría de los sistemas-mundo trazaron un completo análisis de aquellos sucesos, tanto de sus causas como de las consecuencias. Se trata de Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, quienes rubricaron un texto titulado *1968: el gran ensayo*. Este análisis sumado a otro texto del mismo año escrito sólo por Wallerstein, serán los puntos de referencia en este tramo del recorrido. Para empezar, una cita que desafía el sentido común del pensamiento crítico y de las izquierdas:

> Tan sólo ha habido dos revoluciones mundiales. La primera se produjo en 1848. La segunda en 1968. Ambas constituyeron un fracaso histórico. Ambas transformaron el mundo. El hecho de que ninguna de las dos estuviese planeada y fueran espontáneas en el sentido profundo del término, explica ambas circunstancias: el hecho de que fracasaran y el hecho de que transformaran el mundo. Celebramos el 14 de julio de 1789, o al menos algunos lo celebran. Celebramos el 7 de noviembre de 1917, o al menos algunos lo celebran. No celebramos 1848 o 1968. Y, sin embargo, puede afirmarse que estas fechas son tan significativas, o incluso más, que las dos mencionadas y que suscitan tanta atención (Arrighi et al, 1999, p. 83).

La primera vez que leí este párrafo me causo honda impresión y algo de desconcierto. Cada vez que lo debatimos en talleres de formación con militantes de organizaciones sociales, se producen acaloradas discusiones. El primer punto es el concepto mismo de "Revolución Mundial". Para los autores se trata de procesos que cambian las "reglas políticas de funcionamiento del sistema mundial", de forma irrevocable.

Sin embargo, la inmensa mayoría de los historiadores y analistas no considera que en 1968 haya existido una revolución. El marxista británico Eric Hobsbawm es uno de los que desestimó cualquier perspectiva revolucionaria en ese año, porque creyó ver en aquellos sucesos un protagonismo exclusivo de los estudiantes, que "por numerosos y movilizados que fueran, no podían hacerla solos" (Hobsbawm, 1995, p. 301). Su análisis parece estar centrado en París y en los campus de las universidades de los EE.UU, en la Ciudad de México y en algunos países del este de Europa donde, en efecto, el protagonismo correspondió a los estudiantes. Pero sabemos que el activismo del 68 fue mucho más amplio y que, en el caso concreto de América Latina, el papel de obreros, sectores populares urbanos y campesinos fue ampliamente mayoritario.

A mi modo de ver, sobre 1968 predomina una visión sesgada en un doble sentido. Por un lado, en sintonía con la tradición marxista, Hobsbawm prioriza el papel de los obreros y desestima a los demás actores sociales. A tal punto que en el trabajo citado considera que el papel de los estudiantes ha sido siempre el de "detonar" la activación de los verdaderos protagonistas que siempre son los obreros de la industria. Por otro lado, se trata de una mirada focalizada en los países centrales y en los grandes acontecimientos, que subestima el accionar de otros sujetos subalternos y, muy en particular, los de los países periféricos.

Por el contrario, los tres autores identificados con la teoría del sistema-mundo consideran que la Revolución de 1968 no debe circunscribirse a lo que sucedió ese año, ya que las protestas se extendieron por lo menos durante otros dos o tres años más, y comenzaron antes

de esa fecha. En mi opinión, para comprender 1968 hay que abarcar toda la década de los sesenta y extenderla hasta 1973, cuando las clases dominantes del mundo toman la ofensiva.

Además, debemos observar el conjunto del planeta, no sólo lo sucedido en ciertos países o ciudades. La revolución no es la suma de los acontecimientos de París, EE.UU, Checoslovaquia y México, sino algo diferente. Nuestros autores agregan que 1968 "institucionalizó a los nuevos movimientos sociales", o sea, aquellos que hoy son los principales protagonistas de la política mundial. Muchos habían nacido antes de ese año (y otros lo harán en los años inmediatamente posteriores), pero la idea de la importancia de los movimientos sociales tiene su carta de nacimiento en esa coyuntura.

A la hora de sintetizar, afirman que la Revolución de 68 fue una reacción a la hegemonía de EE.UU, que se había instalado de forma incontestada desde 1945, al finalizar la segunda guerra mundial. Pero fue también una reacción contra los movimientos antisistémicos de la vieja izquierda, con su estrategia de dos pasos, tomar el poder para luego cambiar el mundo. La Revolución de 1917 mostró que esa estrategia era posible, ya que por primera vez en la historia el gobierno revolucionario no pudo ser derribado ni sobornado, algo que comparten las revoluciones Rusa y China (de 1911 a 1949).

Pero el éxito de la gran familia de los movimientos antisistémicos (las fuerzas revolucionarias, los partidos socialdemócratas y los nacionalistas triunfantes), enseñó que una vez conquistado el poder, funcionaban mucho peor de lo esperado. Enfrentaban dificultades exógenas, como las presiones del *hegemon* estadounidense, pero también endógenas como el terror estalinista y los "errores" del nuevo poder, que se reprodujeron con escasas diferencias en todas las revoluciones que se proclamaban ya sea socialistas o nacionalistas (desde China hasta Argelia).

Concluyen: "Los nuevos movimientos sociales emergieron como reacción a esta doble dificultad" (ídem, p. 86), o sea la hegemonía estadounidense y las "desviaciones" revolucionarias. Por eso aseguran que 1968 fue "una superación de 1917". Lo cierto es que las

revoluciones no contemplaron a los más desposeídos, "el estrato realmente inferior del sistema mundial", integrado por las mujeres, los semi-proletarios, las minorías étnicas y raciales, y las sexualidades diferentes.

Arrighi, Wallerstein y Hopkins explican que el 68 dejó cuatro legados. El *primero* es el declive de la hegemonía estadounidense, evidente después de la derrota en Vietnam (1975), que se concreta en un cambio en las relaciones Norte-Sur. Este declive es muy lento y recién se ha hecho evidencia incontestable, para la mayoría de los analistas, luego de la crisis financiera y económica de 2008.

El *segundo* se resume en un cambio en las relaciones de poder entre los grupos desfavorecidos (mujeres, jóvenes y "minorías") respecto a los grupos más favorecidos. Este cambio, consideran, fue "una de las consecuencias más importantes de la Revolución de 1968", es uno de los más duraderos, pero no es sencillo de comprender desde una mirada superficial ya que transcurre "básicamente en los espacios ocultos de la vida cotidiana" (ídem, p. 89).

El *tercer* legado es que las relaciones entre capital y clase obrera no volvieron al lugar que tenían en el período anterior a 1968. Esto merece alguna explicación, ya que muchos piensan que la clase obrera está en crisis o despareció, cuando en realidad se transformó profundamente. El activismo obrero de la década de 1960 se constituyó en un actor clave en la crisis del sistema capitalista y en su mutación en extractivismo/acumulación por despojo. En su extensa investigación de cinco siglos sobre las transiciones entre hegemonías mundiales, Arrighi y Silver aseguran que en la presente transición sucede algo diferente: los diversos movimientos se entrelazaron y generaron una situación nueva, de caos sistémico, que puso en jaque la dominación y el poder de los de arriba.

En la década de 1960, los movimientos contra la guerra de Vietnam y contra la hegemonía estadounidense, a favor de los derechos civiles, de emancipación de las mujeres y de las diferentes "minorías", sumados al movimiento obrero y a las demandas del tercer mundo por un nuevo orden mundial, se potenciaron mutuamente y generaron una

profunda crisis de hegemonía, tanto de los EE.UU como del sistema capitalista.

> En resumen, mientras que en las anteriores crisis hegemónicas la intensificación de la rivalidad entre las grandes potencias precedió y configuró de arriba abajo la intensificación del conflicto social, en la crisis de la hegemonía estadounidense esta última precedió y configuró enteramente aquélla. Se puede detectar una aceleración análoga de la historia social en las relaciones entre conflicto social y competencia interempresarial. Mientras que en las anteriores crisis hegemónicas el primero siguió la pauta marcada por la intensificación de la segunda, en la crisis hegemónica estadounidense una oleada de militancia obrera precedió a la crisis del fordismo y la configuró (Arrighi y Silver; 2001, p. 219).

Creo que las dos citas son igualmente trascendentes, ya que nos permiten situar la crisis actual en su verdadera perspectiva, e invito a los militantes de los movimientos a reflexionar sobre ellas. Ésta nos está indicando que los movimientos antisistémicos se han convertido en un factor estructural, que los cambios en adelante no serán consecuencias sólo de las guerras entre nacionales (como las guerras de Independencia, las dos guerras mundiales, y un largo etcétera), ni sólo de las variables económicas (las tan mentadas "leyes" del capital). El conflicto social tiene, desde la Revolución Mundial de 1968, una dinámica propia –que se ha autonomizado tanto de las dinámicas estatales como de las empresariales– que los autores definen como "aceleración de la historia social".

Esta mutación en las relaciones capital-trabajo es lo que explica, en un extremo, la automatización y la robotización de la industria, en particular la automotriz; en el otro, la proliferación de las maquilas. El objetivo del capital es revertir una relación de fuerzas en el taller que le resultaba desfavorable, ya sea sustituyendo masivamente obreros manuales o convirtiendo las fábricas en algo muy parecido a las prisiones, con un sistema de vigilancia feroz, una represión micro y macro de nuevo tipo que incluye la violencia masiva contra las mujeres,

que son la mano de obra principal en este sistema. Ambos procesos se registran, con diferente intensidad, en todo el planeta, desde México a China y desde EE.UU a Europa.

En paralelo, la brutal acumulación de riqueza que observamos en el 1% de la población mundial, forma parte de la reacción de los poderosos a este formidable desafío. Para superar el desborde en las fábricas y en los campos, la burguesía desvió el capital desde la producción y el comercio hacia las finanzas, siguiendo el mismo proceso de las anteriores crisis de hegemonía. Por eso, "una rápida y escandalosa polarización de la riqueza indicaba que las elites estaban renunciado a sus esfuerzos por incorporar a una ´clase media´ cada vez más amplia del bloque hegemónico. La polarización era la primera señal de que la base de estabilidad se estaba viniendo abajo" (Arrighi y Silver, 2001, p. 216).

El *cuarto* legado del 68 consiste en un cambio en las relaciones entre la sociedad civil y quienes administran el Estado. La creciente dificultad de los estados para controlar a sus poblaciones se hizo visible primero en los países de la periferia (donde los poderosos necesitaron llamar a los militares para sofocar la insubordinación de los de abajo), pero desde la crisis de 2008 empezó a mostrarse algo similar en varios países del Norte, siendo Grecia el lugar donde más profunda es la disidencia social.

Una conclusión notable de este trabajo dice que "el mismo proceso que socava el poder de los Estados del centro de la economía-mundo capitalista sobre los Estados periféricos de la misma, mina también el poder del capital sobre el trabajo, de los grupos de estatus dominantes sobre los dominados, de los estados sobre la sociedad civil" (Arrighi et al, 1999, p. 93). Desde el punto de vista de quienes luchamos por la emancipación, 1968 representó la emergencia de los movimientos de mujeres, de indígenas y negros, de *gais* y lesbianas, de jóvenes y de todas las mal-llamadas "minorías" que son, en realidad, la inmensa mayoría de la humanidad.

En una conferencia pronunciada también en 1988, Wallerstein extiende su análisis al espinoso asunto de las estrategias de los mo-

vimientos antisistémicos. Al igual que sus colegas, considera que la Revolución de 1968 mostró los límites de la estrategia de dos pasos, pero estima que no consiguió proponer algo alternativo (Wallerstein, 2004).

Asegura que el 68 fue "la tumba ideológica de la idea del *papel dirigente* del proletariado industrial" (ídem, p. 351) y que, por lo tanto, seguir centrando las luchas en demandas al Estado había dejado de resultar adecuado. En el mismo sentido, destaca que la unidad o la unificación de las fuerzas anti-sistémicas no es un buen camino. En lugar de ese tipo de organizaciones, se pronuncia por "una multiplicidad de organizaciones, cada una de las cuales representa un grupo diferente o una tonalidad diferente, laxamente vinculadas en algún tipo de alianza" (ídem, pp. 352-353). Nos dice, sin rodeos, que ya no habrá una sola estrategia revolucionaria encarnada en una organización unificada, sino confluencias no jerarquizadas en organizaciones no centralizadas.

Wallerstein no sólo acertaba a la hora de comprender y describir las nuevas realidades de los movimientos sociales, sino que se adelanta en varios años al zapatismo al preguntarse: "¿Es posible conseguir un cambio político significativo sin conquistar el poder del Estado?" (ídem, p. 355). No tiene respuestas. Tampoco las tiene cuando se pregunta qué puede sustituir a las "organizaciones burocráticas como instrumento de la transformación social", que considera el "gran invento" de las luchas antisistémicas del siglo XIX (ídem, p. 357). Una incógnita similar plantea respecto a la solidaridad internacional que, en su opinión, nunca alcanzó verdadera importancia.

Concluye afirmando que la trascendencia de la Revolución de 1968 no está tanto en el pasado, sino en las preguntas que nos plantea hacia delante, nos dice que aquella revolución no nos legó una nueva estrategia, y que es muy probable que construirlas nos "llevará de diez a veinte años más" (ídem, p. 360).

Cuatro años después, luego de la caída del bloque soviético en 1989, en un artículo para *Socialist Register*, "El colapso del liberalismo", formula la cuestión del poder estatal de forma más precisa,

aunque no avanza en la nueva estrategia: aunque no debe rechazare de plano la toma del poder porque nunca es transformadora, aunque puede ayudar a frenar al fascismo, "habría que reconocer el poder estatal como la peor de las posibilidades pues siempre incluye el riesgo de la relegitimación del orden existente" (Wallerstein, 1996, p. 247). Una de las instituciones que terminan por fortalecerse con la toma del poder, es el propio Estado. Creo que estamos ante un importante balance de lo que fueron las revoluciones socialistas y nacionalistas que terminaron por negociar su inserción en el sistema-mundo capitalista en vez de hacerlo saltar por los aires.

En el mismo texto critica el centralismo democrático y apuesta por formas no unificadas de coordinación de muchos grupos, cada cual con sus propias y particulares estructuras. Debemos destacar la íntima relación existente entre la estrategia de tomar del poder y la construcción de organizaciones centralizadas y unificadas. Quizá por esa razón, concluye que debemos repensar nuestra metáfora de la transición, porque una transición dirigida y controlada (por alguien) supone una continuación de la dominación. Apuesta a una transición en forma de derrumbe del capitalismo, caos sistémico o colapso. En ese sentido, considera que "las organizaciones pueden ser esenciales para abrir camino, pero es poco probable que puedan edificar la nueva sociedad" (Wallerstein, 1998, p. 186).

Las preguntas teóricas van siendo respondidas, como sucede en la historia, por la práctica concreta de los movimientos latinoamericanos. Una de las respuestas más destacadas vino de la mano del levantamiento zapatista de 1994, aunque la realidad del movimiento fue cambiando de forma notable a partir de 2003, cuando construyen los caracoles y las juntas de buen gobierno. Diez años después convocan la "escuelita", en la que participan miles de personas para conocer las nuevas realidades desde dentro. No es casualidad que Wallerstein se haya comprometido pública con el EZLN, aunque en realidad no es el único movimiento que va dando respuestas a las preguntas sobre qué estrategia puede sustituir a la vieja centrada en la toma del poder para luego construir lo nuevo.

No es, en todo caso, el único movimiento que camina en una dirección similar. Habría que mencionar al movimiento sin tierra de Brasil, a los movimientos indígenas de todo el continente, en particular los mapuche de Chile y Argentina, wampis de la selva peruana, sectores del movimiento nasa de Colombia y aymaras el altiplano boliviano, entre los más desatados. Pero también los movimientos campesinos de Paraguay y Argentina, los movimientos de las periferias urbanas en casi todas las grandes ciudades y, más recientemente, los movimientos negros de Colombia y Brasil.

Las respuestas a las preguntas centrales formuladas (el tipo de organización y el papel de la toma del poder) se fueron respondiendo paulatinamente, a medida que se fueron construyendo nuevas realidades, se trazaron balances de fracasos y se buscaron nuevos caminos. En las páginas siguientes intentaré trazar los principales hitos y rastrear cómo fueron naciendo las nuevas estrategias, incluso a pesar de los protagonistas quienes se vieron forzados a tomar caminos que, inicialmente, habían desconsiderado porque no entraban dentro de su universo mental y de sus esquemas políticos.

Capítulo 2

El 68 latinoamericano

En realidad hubo varios 68 en América Latina, que se diferencian según los actores sociales y las realidades de cada país. Podría mentarse el 68 de los estudiantes, que transcurrió en casi todos los países con enormes manifestaciones que mostraron el nacimiento de un cultura juvenil que hasta ese momento nunca se había expresado de ese modo. El 68 latinoamericano tuvo en México sus hechos más conocidos y dramáticos, con la matanza de la Plaza de Tres Culturas donde fueron asesinados entre 250 y mil jóvenes, cifra que nunca pudo conocerse con certeza.

Está también el 68 de la lucha armada. Cuba lo proclamó como el "Año del Guerrillero Heroico", en homenaje al Che, caído en combate en octubre de 1967 en Bolivia. Se multiplican en este período las acciones militares espectaculares de la mano de organizaciones nuevas y poco experimentadas, como el asalto al cuartel de Madera, en México en 1965, la toma de la ciudad de Pando por el MLN-Tupamaros en Uruguay en 1969, las primeras acciones de Montoneros y el ERP en 1970 en Argentina. Este trabajo no está centrado en la lucha armada, aunque es evidente que jugó un papel importante en la Revolución de 1968 en América Latina.

Sin embargo, algunas experiencias deben ser recordadas porque han logrado trascender el vanguardismo y la lucha guerrillera. El caso más notable es el de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), nacidas en 1969 en Monterrey. Con diferencias notorias, podría haber

sido el caso del MIR chileno, creado en 1965, y de las FARC colombianas que surgen como autodefensas campesinas en la década de 1960.

A mi modo de ver, las mayores diferencias respecto a las guerrillas tradicionales se pueden observar en el Movimiento Armado Quintín Lame en Colombia y en la columna sindical encabezada por Hugo Blanco en Perú. La primera porque fue creación de las comunidades nasa y misak del Cauca en 1981, estuvieron bajo su control y la organización armada se disolvió cuando el movimiento indígena lo creyó conveniente, durante el proceso de paz en 1991. Las "brigadas sindicales de defensa" en Cuzco, respaldaban las acciones y paros campesinos y ejecutaban las decisiones del sindicato, no tenían autonomía táctica ni estratégica, hasta que sus miembros fueron detenidos en enero de 1963 (Blanco, 1972). La tercera experiencia fue la de la guerrilla guatemalteca, que pudo encarnar entre los pueblos indígenas, pero no dejó de actuar como vanguardia (Zibechi, 1995).

Tenemos finalmente el 68 de los obreros, los campesinos y los indígenas que desbordaron completamente las organizaciones de masas previamente existentes o crearon otras nuevas. Sin su protagonismo nada de lo que vino después podría explicarse.

LUZ Y FUERZA

A. Los desbordes de abajo[1]

Vamos a centrarnos en cómo los de abajo fueron capaces de desbordar, de las más diversas maneras, a los estados y sus aparatos represivos, y también a las organizaciones de la vieja izquierda, tanto las estudiantiles como las sindicales, que ya no eran capaces de dirigir o direccionar las luchas populares como lo habían sido en la primera mitad del siglo. Presento tres casos, protagonizados por obreros, estudiantes y campesinos, con el objetivo de ilustrar este desborde sabiendo que hubo muchos procesos similares a los que destaco.

El Cordobazo

Los obreros de las grandes fábricas abandonaron sus lugares de trabajo y se concentraron en las calles antes incluso de lo convenido por los sindicatos, que fijaron un "paro activo" de 37 horas para el 29 de marzo de 1969 a partir de las 11 de la mañana. La tensión en la ciudad se agudizaba con la explosión de poderosos petardos en la zona del centro. Antes de abandonar los talleres, los obreros se llevaban barras de acero, bulones, pernos y cualquier objeto contundente que les sirviera para defenderse. Algunos llevaban armas de fuego. Los sindicatos SMATA (Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor) y de Luz y Fuerza (sindicato de la empresa de energía eléctrica) habían repartido bombas molotov, hondas y miguelitos entre sus afiliados.

Un dato adicional revela el tipo de batalla para la que se preparaban los obreros: en la convocatoria al paro se decidió no difundir los puntos de concentración, de modo que en el momento de abandonar cada planta el sindicato entregó a cada cuerpo de delegados una hoja detallando cinco puntos distintos de concentración y las formas de repliegue en caso de represión[4]. Los estudiantes habían realizado

4 Para la descripción del Cordobazo utilicé dos fuentes: Beba Balvé et al (1973). Lucha de calles, lucha de clases. Buenos Aires: La Rosa Blindada; y James Brennan (1994). El Cordobazo. Buenos Aires: Sudamericana.

cuatro asambleas con más de cinco mil asistentes, en las que decidieron adherirse al paro.

Los obreros automotrices del SMATA recorrieron los 8 kilómetros que separaban la planta de IKA-Renault del centro, en cuyo recorrido la columna se fue engrosando con obreros y vecinos de los barrios hasta superar las cinco mil personas. Se trata de columnas, no de masas que caminan juntas. Los dirigentes sindicales marchaban a la cabeza y los delegados de secciones y de talleres flanqueaban la columna para evitar la dispersión. Nadie portaba cartelones ni banderas. A las 11.30 horas dos carros de asalto atacan a los manifestantes con granadas de gas:

> No se produce retroceso ni desbandada. La columna se parte en dos, envolviendo a los afectivos policiales y arrojando una compacta lluvia de piedras. Estos se ven obligados a refugiarse en sus carros y lanzar sus gases desde allí, mientras se alejan a gran velocidad (Balbé et al, 1973, p. 111).

La cita muestra que no hubo espontaneidad y que los obreros mantenían la decisión inquebrantable de llegar al centro, visualizado como "territorio enemigo" donde están los centros del poder, desafiando la represión armados, principalmente, con su orgullo de clase.

Se tenía prevista la convergencia de tres columnas: la del norte de los trabajadores estatales de Luz y Fuerza, la del sur que incluía a las automotrices y la que salía del centro en la zona del Barrio Clínicas integrada por estudiantes. Los testimonios aseguran que el clima era tenso pero que reinaba la alegría. Poco después de las 11, comenzó a cerrar el comercio y desapareció el transporte público; los vecinos del centro salen a las calles comentando la situación en pequeños grupos mientras los estudiantes avanzan hacia los lugares de concentración.

A medida que las columnas caminan hacia el centro, se repite el mismo patrón: no se desbandan por la represión, retroceden, se dispersan y se reagrupan, pero siguen avanzando en grupos más pequeños. Levantan barricadas, arman fogatas y apedrean a la policía. Los uniformados lanzan gases pero disparan sus armas cuando

están rodeados, y retroceden. Caen dos muertos, un estudiante y un obrero. Los manifestantes siguen adelante, primero llegan al centro los estudiantes y la columna de Luz y Fuerza, se adueñan del centro histórico o "casco chico", reina el júbilo:

> Ahora la acción pasa de ofensiva a ser defensiva de los territorios ganados. Las barricadas son en algunos casos realmente inexpugnables. Protegidos por ellas los manifestantes apedrean y rechazan a la policía. En cuanto a organización, el papel más importante lo juegan los correos (por lo general en motocicletas). Cumplen dos misiones simultáneas: por una parte informan lo que está sucediendo en otros lugares. Por otro, imparten a los grupos las directivas a seguir (Balbé et al, 1973, p. 116).

A partir de las 13 horas, la policía intenta recuperar el centro. Los delegados buscan evitar saqueos en los numerosos establecimientos destruidos e incendiados, ya sea por pertenecer a empresas estadounidenses o para hacerse con material para las barricadas. Se incendian decenas de coches y autobuses para engrosar las barricadas. En general, los comercios destruidos fueron elegidos por razones políticas.

Los policías son atacados en toda la ciudad, en particular en el centro donde un subcomisario y cinco agentes son tomados y mantenidos durante varias horas como rehenes en una casa particular. A la policía se le están terminando los gases lacrimógenos y el gobernador pide la intervención del Ejército. Entre las 14 y las 15 los manifestantes controlan un amplio sector de 150 manzanas, lo que completa el momento de la "toma de la ciudad" con barricadas y hogueras en todas las esquinas. La policía se retira. El Ejército anuncia su entrada a la ciudad para las 17 horas y comunica la instalación de "consejos de guerra".

En la zona sur un nutrido grupo de estudiantes asalta el Círculo de Suboficiales del Ejército, situado en un barrio "bravo" de jornaleros y desocupados, sacan el mobiliario a la calle y encienden una gran fogata:

> También es sacado un piano frente al cual se sienta un obrero arrancándole melodiosos aires a cuyo compás los presentes bailan y cantan centrándose el espectáculo en las pullas a los militares. Algunos estudiantes ensayan un grotesco duelo con los sables descolgados de la pared para finalizar destrozándolos, explicando que 'es nuestra manera de denigrar a los militares' (Balbé et al, 1973, p. 120).

Muchos vecinos se solidarizan con los manifestantes, cansados luego de cinco horas de combates, y aprovechan la calma previa al ingreso de los militares para invitarlos a refrescarse y tomar algo. Es un tiempo sereno, donde unos y otros pueden observar los cambios que han producido en la ciudad que habitan.

A la 17.30 unos 3.000 hombres pertenecientes a la IV Brigada de Infantería Aerotransportada de la Aeronáutica, el 14 de Infantería de artillería, batallones de comunicaciones y otros, ingresan en el centro disparando al aire y a los techos, con ráfagas de ametralladora que son respondidas con bombas molotov y disparos de armas de bajo calibre. En el repliegue los manifestantes incendian y saquean dependencias oficiales, empresas estatales y supermercados, y levantan más barricadas. Aparecen los francotiradores. Cuando cae la noche aviones de combate sobrevuelan a baja altura iluminando con bengalas los focos de resistencia. Dos comisarías de policía son atacadas y se realizan disparos contra varias más. Aunque el Ejército controla el centro, los tiroteos y saqueos continúan toda la noche.

El día siguiente, 30 de mayo, los principales dirigentes sindicales son detenidos y juzgados por consejos de guerra. Pese a la presencia militar en las calles, se organizan columnas de manifestantes que acuden al Barrio Clínicas donde la resistencia continúa; incendian un puente; asaltan estaciones de servicio para fabricar bombas molotov; obstruyen vías ferroviarias en varios puntos; realizan actos relámpago con oradores improvisados; asaltan comisarías y saquean comercios, en particular en los barrios obreros. El Comando de Represión de las fuerzas armadas debió cambiar dos veces su sede, desde donde dirigía las operaciones, por el acoso de los francotiradores.

Ante la multiplicación de acciones populares, el Ejército adelanta el toque de queda a las 5 de la tarde.

En una de las barriadas obreras, Barrio Yofre, responden con armas de fuego al ataque policial a las barricadas y asaltan por segunda vez el destacamento policial, y en Barrio Talleres incendian los talleres de reparación de los ferrocarriles. Comandos obreros de Luz y Fuerza cortaron la energía eléctrica en toda la ciudad, tal como lo habían planeado, dificultando aún más el avance de las tropas.

Como síntesis de la jornada, se apunta: los incidentes duran hasta bien entrada la noche, siempre en los barrios de obreros industriales; "en varias ocasiones los incidentes cuentan con la participación masiva del vecindario"; "en casi todos los casos se consigna que del grupo de manifestantes parten disparos de armas de fuego"; "los objetivos son siempre los mismos: el ferrocarril o sus instalaciones y el destacamento de policía" (Balbé et al, 1973, p. 138).

Hubo alrededor de 50 mil personas en las calles. Aunque no hay cifras exactas, se calculan 170 heridos, alrededor de un millar de detenidos, más de cien condenados por consejos de guerra y probablemente 60 muertos. Hasta que comenzaron las detenciones de dirigentes, hubo una insurrección planificada, pero desde su prisión y la muerte de obreros y estudiantes, hubo "una explosión espontánea de furia que rápidamente trascendió su marco organizativo y era tan descentralizada que las tácticas policiales clásicas no podían suprimirla" (Brennan, 1994, p. 203).

***

El Cordobazo fue la respuesta obrera al régimen militar instalado en 1966 presidido por el general Juan Carlos Onganía, que se propuso la "Revolución Argentina" para implementar la doctrina de seguridad nacional y re-instalar el orden social, económico y político a favor de las clases dominantes. El régimen formaba parte de la militarización del continente que había comenzado con el golpe de Estado de 1964 en Brasil.

La clase obrera y el conjunto de los trabajadores desbordaron a la dictadura y neutralizaron sus planes, con una serie formidable de luchas únicas en el mundo en este período. Se trata de insurrecciones obreras y populares, pueblada y motines populares masivos contra el poder establecido. Una lista somera permite hablar de no menos de 15 levantamientos entre mayo de 1969 y octubre de 1972. Dos insurrecciones obreras en Córdoba en mayo de 1969 y marzo de 1971, conocido también como *Viborazo*; dos en Rosario en mayo y septiembre de 1969; además las hubo en Villa Ocampo (Santa Fe) en enero-abril de 1969; en Corrientes, Salta, y Tucumán en mayo de 1969 y luego el segundo Tucumanazo [2]en noviembre de 1970; en Casilda (Santa Fe) en marzo de 1971; en Rawson en marzo de 1972; en Mendoza en abril de 1972; en Tucumán nuevamente en

junio de 1972; en General Roca (Río Negro) en julio de 1972; y en Trelew en octubre de 1972. En el curso de las mismas fueron asesinados gran cantidad de manifestantes, hubo combates callejeros y se tomaron e incendiaron dependencias del estado.

Pero también desbordaron a sus propias organizaciones sindicales que, a partir de cierto momento, no pudieron ni dirigir ni controlar a sus afiliados. Las direcciones obreras estaban divididas. Una parte sustancial de la burocracia sindical apoyaba al régimen militar, otro sector de la CGT se fue decantando en contra al calor de las insurrecciones y estaba además la CGT de los Argentinos, dirigida por Raymundo Ongaro, que desde el primer momento optó por la lucha de calles.

Surgieron dirigentes notables como Agustín Tosco, de Luz y Fuerza, que pronto se convirtió en el referente de las corrientes clasistas que fueron ganando fuerza en las grandes fábricas. Era un hombre de izquierda, luchaba por el socialismo y por su claridad política fue una excepción en el movimiento obrero argentino y latinoamericano. La "oleada de militancia obrera" que mencionan Arrighi y Silver, fue evidente en Córdoba, primero, y en el resto del país poco después. Fue una militancia que nació en las secciones y en los talleres, que fueron el núcleo de una lucha que luego se trasladó a las calles, cuando el régimen comenzó a suprimir viejas conquistas obreras. Como señala Brennan en un debate sobre la influencia atribuida a los militantes estudiantiles en los obreros:

> Lo más probable, sin embargo, es que el potencial de militancia nunca se hubiese realizado si no hubieran intervenido ciertas influencias del lugar de trabajo para catalizarlo en las bases (…) Lo que estuvo en el centro de las rebeliones fabriles en (las plantas de) Santa Isabel y Ferreyra durante la década del setenta fue la lucha por el control del trabajo, un conflicto desnudo aunque complejo entre movimiento obrero y capital en las plantas automotrices, y no las influencias exógenas de estudiantes-trabajadores (Brennan, 1994, pp. 434-435).

El ciclo obrero iniciado en el Cordobazo finaliza con un levantamiento fenomenal en junio-julio de 1975, cuando cientos de miles de obreros del cinturón industrial de Buenos Aires pusieron contra las cuerdas a la burocracia sindical de la poderosa CGT. Las coordinadoras interfabriles, nacidas en 1973, integradas por las comisiones internas y los delegados de fábrica, rechazaron el ajuste del gobierno de Isabel Perón, viuda de Juan Domingo Perón, en 1975. La dirección de la CGT se negaba a luchar contra un gobierno que consideraba "suyo", pese a que el ministro José López Rega alentaba los numerosos crímenes de la Triple A contra militantes de izquierda.

El poderoso proletariado de Buenos Aires impuso un modo de acción novedoso: paraban las fábricas, salían a las calles, se manifestaban hasta las sedes sindicales y las rodeaban para forzar a la burocracia a convocar la huelga general. Entre el 27 de junio y el 8 de julio los obreros estuvieron en huelga, por primera vez contra un gobierno peronista, hasta que consiguieron la renuncia de López Rega y del ministro de Economía, Celestino Rodrigo. La burguesía comprendió que los obreros habían desbordado los diques de contención que eran los sindicatos, y se abrazaron a los militares para reponer el orden.

El movimiento estudiantil en Uruguay

El movimiento estudiantil protagonizó una doble inflexión en el mítico año de 1968: hacia afuera, desestabilizando las lógicas de la dominación; hacia adentro, innovando en las formas de organización y acción. La clave de ambas fue un doble desborde que trastocó el orden nacional.

En los cinco meses que transcurrieron entre la represión policial a la marcha del 1° de Mayo y la clausura de los cursos en la Universidad de la República, la Universidad del Trabajo y los colegios secundarios, decretada por Jorge Pacheco Areco el domingo de 22 septiembre, se produjeron: 56 huelgas, 40 ocupaciones, 220 manifestaciones y 433 atentados (Landinelli, 1989, p. 79). A estas cifra habría

que sumar las que involucran al movimiento sindical, que indican que en ese mismo año hubo 164 huelgas, 447 paros y 87 ocupaciones, entre empresas públicas y privadas.

Llama la atención la capacidad estudiantil de ocupar la calle como signo central de su actividad. En esos meses hubo más de una manifestación diaria y un promedio de tres "atentados" por día: pedreas a comercios (en general empresas estadounidenses como General Electric y Pan American, empresas nacionales en conflicto, dependencias policiales y de partidos políticos), lanzamiento de bombas de alquitrán o molotov y otras acciones callejeras realizadas por pequeños grupos de estudiantes que se dispersaban rápidamente.

Con el activismo estudiantil nacen formas inéditas de protesta y se revitalizan otras que habían caído en desuso. A mediados de mayo había diez liceos ocupados, dos cerrados por huelga y tres clausurados por las autoridades para evitar que fueran ocupados (Bañales y Jara, 1968, p. 111). Los enfrentamientos con la Policía y la Guardia Metropolitana eran casi diarios.

Hacia fines de mayo los estudiantes de Magisterio ocupan el Instituto Normal reclamando becas, cursos nocturnos y comedor estudiantil, y comienzan a realizar contra-cursos "por primera vez en la historia del Uruguay" (Bañales y Jara, 1968, p. 112). Muy pronto los contracursos se generalizan en los colegios secundarios, y las ocupaciones se multiplican. En junio el Ejecutivo decreta "medidas prontas de seguridad" que equivalen a un estado de sitio.

Las protestas no se detienen y se producen acciones conjuntan entre estudiantes y obreros de fábricas cercanas a los centros ocupados. En julio se decreta la militarización de los funcionarios estatales de electricidad, agua, petróleo y telecomunicaciones y la Policía allana la sede de la central sindical CNT y ocupan cuatro universidades donde predominaban los sectores radicales. El 9 julio, "a las nueve de la mañana, comienza en las calles céntricas una batalla que se extenderá por espacio de doce horas, con un saldo de varios heridos" y tres días después es muerto el estudiante Líber Arce por disparos policiales (Bañales y Jara, 1968, p. 123).

A fines de septiembre el gobierno decide clausurar los cursos en todas las ramas de la enseñanza menos en las escuelas primarias, ante la permanencia de las movilizaciones callejeras, la creciente confluencia de obreros y estudiantes y la muerte de otros dos jóvenes por la policía.

Lo que se vivió esos meses, además de un notable activismo de calle, fue un completo desborde de los jóvenes a las instituciones gremiales pre existentes. Las acciones y asambleas desbordaron la capacidad organizativa (y de control) de la Coordinadora de Estudiantes de Secundaria del Uruguay (CESU), donde las juventudes comunistas eran mayoritarias. Cuando había trece liceos secundarios ocupados, a mediados de año, la CESU ordenó la desocupación, pero los estudiantes decidieron no acatar acusando a la coordinadora de "entreguista" y de "tratar de detener la lucha frenando esta etapa de la movilización" (Landinelli, 1989, p. 32).

En adelante, la protesta y el movimiento escaparon del control de CESU, cuyos organismos "fueron sobrepasados por la acción del estudiantado en general", al punto que "la desmovilización ordenada por las autoridades de CESU era continuamente ignorada por las manifestaciones callejeras" (Bañales y Jara, 1968, pp. 73-74). CESU contaba con un Consejo Directivo de once miembros elegido por una Convención de la que participaban diez delegados por instituto.

En la Universidad del Trabajo (técnica), donde la mayoría del alumnado estaba formada por obreros o hijos de obreros, se pusieron en práctica las formas de organización más novedosas. Un alumno de la Escuela de Industrias Navales destaca que "en cada reunión elegimos un presidente para que dirija el debate, pero no hay secretario general ni cosa que se le parezca" (Bañales y Jara, 1968, p. 71). El objetivo de la corriente predominante era evitar "la formación de un aparato directivo que rápidamente se alejaría del estudiantado y fomentaría personalismos", contando con delegados que no son dueños de su cargo y están en permanente contacto con sus representados, con el objetivo de "evitar el surgimiento de una casta dirigente".

Este "desborde interior", estuvo estrechamente ligado al "desborde exterior", y ambos fueron apenas dos facetas de un mismo movimiento que representó la irrupción de una nueva cultura política que con el tiempo desplazó, por lo menos en los ámbitos de los colegios secundarios, a la vieja cultura burocrática.

El desborde campesino en Colombia

En 1971 los campesinos invadieron 645 fincas propiedad de terratenientes. Nunca en la historia había sucedido algo de tal magnitud, una lucha campesina tan potente concentrada en apenas dos meses al final del año. De ese modo, el campesinado sin tierra desbarataba la principal política de la burguesía reformista colombiana diseñada por el presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-1970).

Su gobierno se empeñó en promover una reforma agraria –que había sido propuesta en el marco de la Alianza para el Progreso en 1961– que se apoyaba en tres patas: cambios legislativos para superar las trabas burocráticas, reemplazar las tradiciones partidarias en la elección de los cargos burocráticos por criterios técnicos en su reclutamiento y la organización del campesinado a escala nacional, que era el punto más importante y conflictivo.

Esta política debía enfrentar dos graves problemas que afectaban a la dominación de su clase. La primera es que en Colombia el poder de la oligarquía terrateniente se mantenía intacto, lo que había generado una guerra entre conservadores y liberales (La Violencia[3][5]) que luego del acuerdo que conformó el Frente Nacional en 1958, estaba siendo continuada por las guerrillas comunistas y guevaristas. En los principales países de América Latina se había conseguido debilitar a la oligarquía dando paso a la modernización burguesa, por diferentes vías. En Brasil y Argentina fueron los militares (Getulio

5 Así se denomina al período histórico colombiano que comienza con el asesinato del dirigente liberal Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, y que culmina con el Pacto de Sitges y la conformación del Frente Nacional, en 1958 (N. de la E.)

Vargas y Perón) los que condujeron este proceso, en el segundo caso con un fuerte protagonismo obrero de carácter insurreccional. En México y Bolivia la oligarquía quebró por el activismo campesino, en 1911 y en 1952, respectivamente. En Perú y Ecuador fueron los gobiernos militares los encargados de sepultar la gran hacienda oligárquica con amplias reformas agrarias en 1969 y 1973, en el marco de fuertes luchas campesinas.

Pero en Colombia los intentos reformistas encabezados por Gaitán fueron neutralizados con su asesinato, dando inicio a una sangrienta guerra civil que causó entre 200 y 300.000 muertos y la migración forzosa de más de dos millones de personas, en un país que no superaba los 11 millones de habitantes. Al finalizar el conflicto el poder de la oligarquía se mantenía intacto y el conflicto con el campesinado se agudizaba. Hacia mediados de la década de 1960, a este conflicto histórico se superpone el malestar y la efervescencia de las capas medias urbanas y los estudiantes. La dominación estaba siendo desestabilizada.

El objetivo de Lleras, en sintonía con la política de EE.UU, consistía en introducir los "cambios necesarios para impedir que las masas consoliden su organización autónoma y para preservar el sistema de dominación" (Rivera, 1982, p. 56). El gobierno logró introducir reformas orientadas a la planificación económica y la centralización fiscal en la Constitución de 1968 que le proporcionaba nuevas herramientas para mejorar la eficiencia del aparato estatal, fuertemente erosionado por un siglo de hegemonía oligárquica.

La creación de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) formaba parte del proyecto de "institucionalizar las relaciones del Estado con las clases populares, en particular con el campesinado, que en la década del '60 comenzaba a dar muestras de creciente iniciativa política a través de organizaciones gremiales, movilizaciones espontáneas por la tierra y apoyo directo o indirecto a la guerrilla" (ídem, p. 57).

Con la ANUC el Estado pretendía controlar al campesinado y presionar a los sectores más reaccionarios de las clases dominantes, para

que hicieran concesiones que permitieran la formación de un estrato de campesinos medios que aumentaran la producción y sirvieran como cortafuegos contra el activismo de los campesinos pobres. Desde el Ministerio de Agricultura se puso en marcha en 1967 la Campaña Nacional de Organización Campesina que culmina el 7 de julio de 1970 con la realización del primer congreso de la ANUC, en el Capitolio Nacional de Bogotá. En su discurso ante los 480 delegados de 22 asociaciones departamentales, el presidente Lleras hizo un recuento de las experiencias revolucionarias en el mundo y llamó a los terratenientes a mejorar la situación de "esa masa inorgánica e ignorante, donde la infiltración revolucionaria puede cosechar sus mayores frutos" (citado en Rivera, 1982, p. 59).

Aunque se trataba de una organización creada "desde arriba" cuyos dirigentes podrían acceder a la dirección de los servicios rurales del Estado, era la primera vez que los campesinos contaban con una estructura nacional, lo que para el campesinado "cambiaba dramáticamente el panorama" (Zamosc, 1987, p. 87). El empeño del Estado fue importante: movilizó 4.500 funcionarios para fomentar la organización de los campesinos, que participaron en 50 seminarios regionales; hubo cursos para 500 líderes, se prepararon promotores para trabajar directamente sobre el terreno y se organizó una Marcha Campesina en 1968; 5.000 líderes locales de 300 asociaciones municipales fueron entrenados en cursos en un plan masivo de formación de dirigentes rurales durante dos años (ídem, pp. 88-95). La política reformista de Lleras terminó agudizando los conflictos sociales, aunque su propósito había sido el opuesto.

A pesar de todo el empeño gubernamental, los campesinos desbordaron a la ANUC-estatal, porque encontraron que a través de ella podían canalizar sus demandas. Dicho de otro modo, "el proceso de *organización desde arriba* había creado, paradójicamente, una estructura *construida desde abajo*" (Zamosc, 1987, p. 96). De modo que cuando asume el presidente conservador Misael Pastrana, en agosto de 1970, con la intención de desmontar la reforma agraria, las bases de la ANUC desencadenan una oleada de tomas de tierras,

que encarnan la radicalización de los campesinos y que culmina con la ruptura con el Estado.

A fines de ese año se multiplican las movilizaciones incorporando nuevas formas de lucha, como la manifestación, el asedio y la ocupación de entidades estatales y el enfrentamiento con las autoridades. La radicalización de la ANUC fue evidente cuando el 21 de febrero de 1972 más de 15.000 familias ocupan 350 predios en 13 departamentos. En octubre y noviembre se produce una segunda oleada de ocupaciones de tierras, más amplia aún. Entre las nuevas formas de lucha destaca el "paro cívico" en el que se involucran sectores más amplios, y en algunos departamentos se producen bloqueos de carreteras y de un aeropuerto. Surgió también una "guardia cívica" integrada por campesinos, que se encargó de mantener el orden durante las movilizaciones (Rivera, 1982, p. 93).

La "radicalización espontánea del movimiento campesino", según la describe Silvia Rivera, no sólo democratiza el liderazgo interior en la ANUC y la lleva a romper con el Estado y el Partido Liberal que la cobijaba, sino que provoca una radicalización de los terratenientes. Por un lado, la ANUC elabora un Mandato Campesino con la consigna "tierra sin patronos" y promueve la organización cooperativa y autogestionaria de la propiedad social resultante de las expropiaciones, mientras los conservadores emprenden una ataque frontal contra las instituciones de la reforma agraria como el Incora, preparan una contrarreforma agraria y el gobierno estimula la represión.

El 9 de enero de 1972 políticos y empresarios firman lo que se conoce como Pacto de Chicoral (por la población de Tolima donde se realizó el encuentro), un gran acuerdo de las clases dominantes y el poder político para liquidar el reformismo en materia agraria. Apenas un mes después, en una reunión de la directiva de ANUC, se concreta la ruptura definitiva con el Estado, que provoca la división de la organización quedando los radicales, que controlan la mayoría de las asociaciones departamentales, con el nombre ANUC-Sincelejo. La ruptura se produjo en medio de una escalada represiva que incluyó "la movilización de batallones del ejército, la militarización de regio-

nes enteras, las detenciones masivas, las largas permanencias en la cárcel en medio de maltratos y la libertad de acción para las bandas de ´pájaros´ de los terratenientes" (Zamosc, 1987, p. 177).

En este caso, el desborde campesino desde abajo impidió una vasta maniobra reformista destinada a cooptar al movimiento. Si lo hubiera conseguido, la historia de Colombia hubiera marchado por otros derroteros y no habrían existido experiencias de autonomía política. En la década de 1970 la ANUC fue un referente ineludible para el campesinado rebelde. Luego fue golpeada desde fuera por la represión y desde dentro por el ascenso de la vieja cultura política de los movimientos antisistémicos anteriores a 1968. En todo caso, el desborde campesino colocó un límite a las políticas que en ese momento impulsaban las elites "modernizadoras" del mundo.

REVOLUCION
SOCIALISTA
O CARICATURA
DE
2°AÑO+LUCHA
CAMPAMENTO
MIR
JPR

B. La lenta y vacilante creación de lo nuevo

En la década de 1970 los sectores populares del campo y la ciudad no sólo desbordaron los estados y las clases dominantes, a escala macro, sino también los centros de encierro como forma de control a escala micro. En ese período comenzaron a construir nuevas realidades, ya que el modelo económico y social comenzaba a dejar a la intemperie a crecientes sectores de trabajadores. En el viraje desde el desarrollismo hacia la especulación financiera y el extractivismo, un proceso que en la década de 1980 cuajó en el Consenso de Washington, los de arriba fueron despojando de sus derechos a los trabajadores y a sectores de las clases medias, sin olvidar que la mayoría de los campesinos, indios y negros nunca habían sido beneficiados por las políticas sociales.

La construcción de los servicios que el sistema les negaba asumió la forma de iniciativas para la sobrevivencia que, con el correr de los años, pudieron convertirse en espacios alternativos. Pero esas construcciones y esas búsquedas eran tan novedosas que, necesariamente, caminaron a tientas, probando, errando y corrigiendo.

Campamento Nueva La Habana (Santiago, Chile)

Al finalizar la década de 1960, un tercio de los habitantes de Santiago vivían en campamentos, espacios tomados por el movimiento de pobladores donde los "sin casa" comenzaban a construir sus viviendas y una nueva vida. Era la expresión de la fuerza de un movimiento que llevaba casi dos décadas presionando al estado por vivienda digna y que, en ese recorrido, se había convertido en un movimiento por la refundación y democratización de la ciudad.

Los campamentos de los pobladores eran "la fuerza social más influyente en la ciudad"; una fuerza social que había sido capaz de poner en pie casi 20.000 organizaciones de base en todo el país, juntas de vecinos, centros de madres y clubes deportivos, en sintonía con la Ley de Juntas de Vecinos y Organizaciones Comunitarias de mediados de la década de 1960 (Garcés, 2002, pp. 338 y 416). Para el

historiador de los movimientos sociales Gabriel Salazar, el empuje de los pobladores llevó a que a partir de 1970 se registrara una "ocupación popular de Santiago", que a medida que se aguzaba el conflicto entre la derecha y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973) se convertía en una auténtica "batalla de las masas por el control de la capital" (Salazar, 2012, p. 196).

Se formaron miles de campamentos que eran espacios de lucha o de poder popular, según las diferentes interpretaciones, que encarnaban no ya la cultura institucional de la izquierda, sino un "nuevo modo popular de hacer política", que también define como "modo marginal de hacer política" (Salazar, 2012). Lo cierto es que los sujetos emergentes montaron múltiples escenarios desde los cuales los sectores populares no sólo demandaban a las autoridades, sino que lentamente y a tientas empezaron a construir mundos nuevos autogestionados, autónomos y con poderes propios. El campamento Nueva La Habana fue una de las experiencias más notables.

El movimiento de pobladores en Chile está ligado a la lucha por poder, lo que le confiere un fuerte carácter antisistémico. El historiador Mario Garcés contabiliza, entre 1970 y 1973, alrededor de mil movilizaciones de pobladores, mientras se crean 180 nuevas poblaciones (barrios) en la ciudad (Silva, 2018, p. 79). En la construcción de los nuevos espacios participaron "milicias populares" y brigadas de trabajadores. En este período se consolidan las organizaciones territoriales de base, que en adelante serán características diferenciadoras de los movimientos latinoamericanos.

Nueva La Habana fue un campamento planificado por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que mantenía una actitud crítica frente a la izquierda legalista aglutinada en la Unidad Popular. A diferencia de otros campamentos, no se origina en una toma, sino que se forma por el traslado de la población de tres tomas vinculadas a esa organización. En noviembre de 1970 llegan al predio algo más de 1.500 familias, que se instalan en un amplio espacio en las afueras de la ciudad. Se organizan en 24 manzanas, en cada una de las cuales se alojan 64 familias en perfecto orden de cuadrícula. Al

estar lejos de los servicios estatales y pese a existir un gobierno de izquierda que los apoya, el campamento debe dotarse de servicios de educación, salud, comunicaciones, abastecimiento y justicia. Las viviendas fueron autoconstruidas por los pobladores.

La unidad básica son las manzanas o "unidades comunitarias". En cada una de ellas había una sede comunitaria donde se abordaban los problemas de la manzana y se elegía un delegado. El Directorio es una suerte de legislativo del campamento integrado por los delegados de manzanas y por los siete miembros de la Jefatura, elegidos por voto secreto entre todos los pobladores. La asamblea general se realiza una vez al mes y es la máxima instancia en la toma de decisiones.

Cuando llegaron al campamento había un cultivo de trigo que lo cosechan comunitariamente y usan los fondos para levantar una escuela, un policlínico, comedor y lavandería popular. Había un centro de bomberos, sistema de vigilancia y de justicia que imparte "justicia popular" e impide que la policía ingrese al campamento a detener pobladores (Fiori, 1973). Un "almacén del pueblo" se encargaba de abastecer de alimentos a los pobladores a precios bajos.

Los frentes de salud y educación evidencian tanto las nuevas búsquedas de los pobladores de las barriadas periféricas como su autonomía social, cultural y política, aunque aún no puede ser económica. En esos barrios, el gobierno de la Unidad Popular promovió brigadas de salud que vincularon técnicos y profesionales con dirigentes y pobladores para capacitarlos en salud primaria. Además de los problemas generales de salud, en particular en los niños y recién nacidos, en Nueva La Habana había, en 1971, unas 400 embarazadas, situaciones que llevaron a la formación del Frente de Salud. Esta organización comunitaria fue la encargada de levantar el policlínico, en realidad una sala de salud para atender los casos más urgentes.

Una partera capacitó a 25 pobladoras elegidas por las manzanas. El Estado envió luego un médico, una enfermera, un pediatra y una visitadora, a quienes la organización del campamento hizo ver que "sólo" eran miembros del Frente de Salud y que, por lo tanto, "no

podían disponer nada, pues quien controlaba el problema de la salud en el campamento era la población misma", a través de sus organizaciones (Cofré, 2007, p. 173). El criterio era que los especialistas tenían voz y voto junto a las milicianas (las encargadas del área de salud eran siempre mujeres), pero las decisiones finales correspondían al Frente de Salud.

Las pobladoras del Frente aprendieron a colocar inyecciones, extraer sangre, realizar curaciones y llevar las estadísticas del policlínico, pero los médicos se mostraron "muy reticentes a aceptar las propuestas socializadoras" que querían implementar los dirigentes de la población (ídem, p. 174). Utilizaban un vehículo donado para los traslados de enfermos y parturientas a los hospitales. Pese a que el invierno de 1971 fue muy lluvioso y frío, con nevadas cayendo sobre el campamento, Nueva La Habana tuvo una mortalidad menor que otros campamentos, sin duda por la implicación del conjunto de las mujeres en la salud colectiva, en particular las delegadas elegidas en las manzanas que trabajaron como enfermeras y auxiliares voluntarias.

La educación fue encarada con idénticos criterios basados en la autonomía y la participación de la comunidad. Construyeron una guardería infantil y una escuela, iniciativas que no partieron de la dirección del campamento sino de la asamblea de pobladores (Silva, 2018, p. 94). Crearon una comisión de alfabetización que entrenó a 13 pobladores en la pedagogía de Paulo Freire. La escuela funcionaba en carrocerías de autobuses viejos donados por las autoridades educativas, pero los encargados de dirigir la educación, los propios pobladores, tuvieron choques con el Estado porque no querían reproducir sin más la educación tradicional.

Algunos padres tenían claro que "las escuelas son del estado, por lo tanto eran del enemigo". Pero entre los pobladores hubo diferencias respecto al papel del estado en la educación de sus hijos y, muy en particular, por la presencia de profesores que practicaban una "pedagogía tradicional, la que se oponía al tipo de educación que se deseaba desarrollar en Nueva La Habana" (ídem, p. 95).

Los docentes debían aceptar el control territorial de los pobladores, que podían vetarlos o aceptarlos pero, en todo caso, querían previamente conocer sus puntos de vista. Algunos docentes sentían que los límites entre profesores y pobladores se confundían, ya que las madres no se limitaban a limpiar y ordenar la escuela o a preparar el desayuno. "El rol que usualmente cumplían los padres y madres de los estudiantes fue ejercido colectivamente por la comunidad, y no sólo por quienes tenían hijos estudiando" (ídem, p. 101).

El involucramiento de la comunidad en la escuela provocó la transformación de las prácticas pedagógicas (tanto en los contenidos, centrados en su cultura de clase, como en las salidas al campo que los rodeaba y la inclusión de enseñanza teórico/práctica) y aún en los criterios de evaluación. Se formó un comité de profesores y pobladores que acudió al Ministerio de Educación exigiendo "autonomía en la transformación del currículum" escolar, con cuyos funcionarios discutían de igual a igual con diálogos como éste: "Señor, a mí no me interesa quienes fueron los amores de Enrique VIII; a nosotros nos interesa qué importancia tuvo el Che Guevara en la liberación del proletariado" (ídem, p. 113).

Hubo tensión y conflicto entre la cultura poblacional y la cultura escolar estatal que se expresó en el control del tiempo y del espacio en las aulas, como apunta Camila Silva. Es un conflicto de clase, profundo, estratégico. Es la búsqueda, a tientas y contradictoria, de un proyecto propio que implica, necesariamente, autonomía y autogestión. Ese proyecto no explicitado pero vivo y determinante, no podía ser entregado a representantes de partidos de izquierda para que lo implementaran, porque sólo tenía sentido si lo hacían ellas y ellos mismos, con sus manos, con sus saberes, sus inseguridades e incertezas, con sus limitaciones materiales y sus grandezas espirituales. Se habían propuesto crear un mini modelo alternativo de sociedad que fuera referencia para los *rotos* chilenos.

Del sindicato a la comunidad: Cecosesola

La Central Cooperativa de Servicios Sociales de Lara (Cecosesola) nace el 17 de diciembre de 1967, creada por diez cooperativas de la región para prestar servicio funerario a sus afiliados. El movimiento cooperativista había nacido a mediados de la década de 1960 impulsado por sacerdotes, concentrado en el ahorro y el crédito, con fuerte implantación en los barrios populares. La forma de organización era la tradicional en el cooperativismo, con una directiva y un gerente general que percibía ingresos cinco veces superiores a los de las secretarias. "Las asambleas anuales se caracterizaban por fuertes enfrentamientos para hacerse del poder que representaba ser directivos de la central" (Cecosesola, 2003, p. 21).

A comienzos de los años '70 se había perdido la mística y el empuje inicial y la organización había caído en los modos de la cultura política tradicional, burocratismo, rigidez y verticalismo, y aparecieron casos de corrupción. La llegada de jóvenes que hicieron un fuerte trabajo de base generó un clima de efervescencia por el cambio, que detonó cuando se comprobaron desfalcos sistemáticos del gerente. En 1974, la población de Barquisimeto reaccionó con masivas movilizaciones a un aumento del precio del transporte que duplicaba la tarifa. A fines de año la respuesta represiva ante un paro con movilización social masiva, que provocó la detención de 50 personas, "comprometió aún más ese proceso de apertura del movimiento cooperativo ante la problemática comunitaria", de modo que "en sólo un año, la Cecosesola empresarial y burocrática, de sus afiliados y para sus afiliados, había tomado la calle integrándose a la lucha popular" (ídem, p. 225).

Como reacción al predominio de la cultura gerencial-sindical anterior, buscan crear un nuevo tipo de organización donde se diluyera el poder de la directiva, apareciendo con fuerza la vertiente comunitaria, más horizontal y menos jerárquica. En ese momento participan en una iniciativa de transporte urbano, en medio de grandes movilizaciones, que culmina en 1975 con la creación del Servicio Cooperativo de

Transporte (SCT), gestionado desde Cecosesola con la participación de los trabajadores y los usuarios. En pocos años pasó de 12 a 300 trabajadores, pero la propuesta de una empresa sin fines de lucro y sin acumulación fracasó completamente.

Entre las razones del fracaso hay algunas internas. "La falta de autoridad del jefe crea ansiedad en nuestra cultura patriarcal, debido a la sensación de un gran vacío que rápidamente nos induce a sustituirlo de cualquier manera" (ídem, p. 28). A la baja cultura de trabajo y de participación, se sumó el ingreso de militantes de un partido que se dedicaron a agitar por aumentos de salarios disparatados, con el objetivo de hacerse con el poder en la cooperativa de transporte que en ese momento atendía a un porcentaje muy importante de la población.

Ante las dificultades, el SCT decide hacer reuniones en las calles y en los patios de las casas en los barrios, donde se analizaban con los vecinos los recorridos, los horarios, la frecuencia y el precio del pasaje. En no pocas ocasiones se hacían grupos de discusión en los autobuses en servicio con los pasajeros del momento. Pese a la oposición del sistema político, las autoridades estatales y empresariales, y de los sindicatos, Barquisimeto fue la única ciudad del país que no aumentó el precio del pasaje entre 1976 y 1980, y se reconocía que el servicio era de buena calidad.

En 1977 realizaron tres marchas masivas a Caracas con 80 autobuses, con asambleas diarias en las unidades y cabildos abiertos en las calles, para exigir créditos para la compra de más autobuses y mantener el precio del pasaje. Pero el poder político y empresarial reaccionó suspendiendo el subsidio al transporte, lo que hizo entrar a la cooperativa en crisis económica porque se negaba a aumentar el pasaje. El sindicato y la policía avalaron la militarización del transporte para permitir el aumento del pasaje, con el apoyo de todo el sistema político, que acusaba a Cecosesola de pertenecer a la extrema izquierda y financiar grupos guerrilleros.

En 1980 llegó lo peor: la incautación de los autobuses durante 20 semanas. En ese período los coches fueron canibalizados por los

choferes con apoyo del "sindicato". Cuando recuperaron los autobuses comprobaron que de 127 unidades sólo 32 estaban en condiciones de prestar servicio. La cooperativa estaba quebrada, endeudada en 30 veces su patrimonio. Salieron adelante trabajando abajo y a la izquierda, como decimos ahora. En la interna suprimieron los cargos jerárquicos e igualaron los salarios, implantaron la rotación de tareas y se convirtieron en una organización en movimiento.

> Todos hemos ido aprendiendo la mayoría de los oficios, lo cual facilita la rotación. Por ejemplo, el cargo de "ayudante" fue desapareciendo, al aprender los ayudantes a conducir y a realizar trabajos de oficina. Las "secretarias" sacaron su licencia de manejar para trabajar como conductoras cuando las necesidades lo requirieran. Los "choferes" hacen trabajos de oficina y de carga y descarga de camiones (Cecosesola, 2003, p. 55).

En un permanente proceso formativo, se hicieron comunidad y eso les permitió vincularse con las comunidades de la ciudad. Empezaron a montar ferias de hortalizas en las cooperativas. En 1984 llenaron un autobús de hortalizas y montaron ferias ambulantes en los barrios populares que fueron todo un éxito. Eso les permitió cerrar la cooperativa de transporte y establecerse en 30 barrios y varios pueblo cercanos, hasta que pudieron abrir un complejo ferial que hoy es la Feria del Este, una de las tres grandes ferias de Cecosesola que abastece (con la red de 50 cooperativas asociadas) la mitad del consumo de frutas y verduras de una ciudad de más de un millón de habitantes[6].

Fue un largo proceso de búsquedas a tientas, hasta que encontraron una salida como las ferias populares que se mantienen durante ya casi cuatro décadas. La experiencia del SCT fue determinante en muchos sentidos y es motivo de reflexión permanente pese al tiempo

6 Para conocer más de Cecosesola, ver Raúl Zibechi (2013). Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías, pp. 263-286.

transcurrido. Una de esas reflexiones radica en la lucha por el poder en el interior de la organización, el tipo de militantes que genera y el tipo relaciones sociales que establece. La segunda es cómo trabajar para desdibujar las necesidad de jefes. Ambas cuestiones abrevan en los problemas que generan las estructuras organizativas patriarcales, que van de la mano de la acumulación de poder y de prestigio.

¿Acaso el cuestionamiento del patriarcado no es una de las herencias fundamentales de la Revolución de 1968? Cecosesola tiene la virtud de poner el tema en un lugar central de su reflexión y su práctica cotidiana. La transformación personal y organizacional van juntas. Pero una cosa es de-construir una organización patriarcal y otra mucho más compleja es crear algo diferente. Por ahora, lo que han creado es "un conjunto flexible y cambiante de espacios de encuentro que no obedecen a un diseño previo, que se crean y/o desaparecen según las necesidades del momento", una organización donde la rotación es norma y donde las reuniones son encuentros abiertos sin hora de finalización que se entrelazan unas con otras, sin el objetivo de tomar decisiones (Cecosesola, 2009). Una organización en movimiento que tiene la particularidad de incluir decenas de miles de personas[7].

De las comunidades de base a los movimientos sociales

Una de las organizaciones más activas en la década de 1960 y de mayor influencia entre los sectores populares, fueron las comunidades eclesiales de base (Cebs) y el vasto entramado de cristianos comprometidos con la "opción preferencial por los pobres". No fueron, sin embargo, las únicas organizaciones creadas por cristianos. Hacia fines de la década se sucedieron la fundación del Movimien-

7 Se trata de 20 mil socios, 1.300 trabajadores que realizan 300 reuniones anuales, 50 cooperativas rurales y urbanas de producción y servicios, tres ferias con 350 cajas que atienden 100 mil familias por mes, un centro de salud que atiende 220 mil personas al año y una funeraria a precios populares. Todo autogestionado, sin ningún apoyo estatal.

to de Sacerdotes del Tercer Mundo dentro de la iglesia argentina, las Ligas Agrarias en Paraguay y Argentina, las juventudes obreras y agrarias en casi todos los países, y un amplio abanico de colectivos de base alentados por los cambios en la iglesia, en particular el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (1968).

El sector más dinámico de este amplio movimiento eran las Cebs, que jugaron un papel en la creación de movimientos sociales y que tenían estrechas relaciones con los sectores populares, donde en los hechos funcionaban. Prácticamente no encontramos movimientos sociales donde en sus orígenes no haya habido alguna presencia de los cristianos comprometidos, en sus más diversas facetas: en los movimientos de Colombia, Venezuela, México, Argentina, Chile, Perú y en todos los países de la región, donde se formaron una parte importante de los militantes sociales y políticos.

Las Cebs nacen en el norte de Brasil a comienzos de la década de 1960 y se expanden en los '70, llegando a existir decenas de miles de comunidades con alrededor de dos millones de participantes. Son pequeños grupos de 20 a 80 personas que viven en el mismo barrio o pueblo y se reúnen semanalmente para leer pasajes de la Biblia (en general el Éxodo), interpretar la realidad y actuar para transformarla. Bajo la dictadura "fueron el lugar social donde los trabajadores encontraron condiciones para organizarse y luchar contra las injusticias y por sus derechos" (Fernandes, 1996, p. 70). Fueron también espacios de socialización y de libertad, donde las personas podían intervenir al tratarse de pequeños grupos de confianza y adquirir la autoestima que el sistema les negaba.

En Brasil, las Cebs fueron decisivas en la creación de las grandes organizaciones populares como el Partido de los Trabajadores, la Central Única de los Trabajadores y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra. Durante la década de los '60 la dictadura militar cerró toda posibilidad de acción abierta y frenó la aparición de nuevos movimientos, como los que habían caracterizado al país hasta el golpe militar de 1964. En 1969 las Juventudes Agrarias Católicas

(JAC) realizaron un seminario en el que decidieron "un cambio radical de rumbo" para construir un movimiento que no sólo trabaje por reformas y mejoras, sino que tuviera un perfil anticapitalista (Penna, 2016, p. 105). Crearon el Movimiento de Evangelización Rural (MER), que dejó de ser un grupo dependiente de la iglesia.

Con los años, el movimiento se modifica a medida que la sociedad va cambiando. En los años ochenta se produce una gran migración hacia las ciudades y comienzan a trabajar entre los obreros industriales creando la Corriente de Trabajadores Independientes y luego el Movimiento de Comisiones de Lucha. En 2011 se transformaron en Movimiento de las Comunidades Populares (MCP), que representa a la vez cambio y continuidad de una historia de cuatro décadas, y se focalizan en las *favelas* donde habita la población más pobre y discriminada.

El MCP está presentes en 14 estados y forma 50 comunidades que van creando algunas de las diez "columnas del movimiento": economía, religión liberadora, familia, salud, vivienda, escuela, deporte, arte, ocio e infraestructura. Les dicen columnas porque son los pilares de la organización, identificadas en base a las necesidades de los sectores populares. Pero pocas son las comunidades que han podido construir todas esas columnas, siendo la de economía la más importante (ver cuadro 1).

En la comunidad de la *favela* Chico Mendes, en el norte de Rio de Janeiro, el MCP levantó un amplio espacio cerrado en la cumbre del cerro donde funciona un aula de refuerzo escolar con 70 niños y niñas de 2 a 14 años, en dos turnos con cuatro maestras y dos ayudantes. Frente a ese espacio, donde además están las oficinas y las salas de reuniones, crearon una guardería para las madres de la comunidad, que tiene 20 alumnos en dos turnos, con tres cuidadoras. Todo lo financian con recursos de las familias. Una vez al mes hacen una asamblea para debatir sobre la marcha de las escuelas, y tratar de resolver los problemas de forma colectiva.

Hay un Grupo de Ventas Colectivas con siete personas, que tienen a su cargo el almacén de productos de alimentación donde se abas-

tecen unos 150 vecinos. Este almacén fue posible por un préstamo del Grupo de Inversión Colectiva (GIC), que también les permitió abrir una barraca de materiales de construcción atendida por dos personas del movimiento. Diez familias se organizan en torno al Grupo de Compras Colectivas, que les permite comprar en cantidades consiguiendo precios más bajos que los del mercado.

Cuentan con un Grupo de Producción Colectiva en el cual cinco familias producen jabones, detergentes, desinfectantes y suavizantes en base a la recolección de aceite de cocina usado. Las familias que entregan aceite luego pueden recibir jabones y artículos de limpieza. El grupo más importante del área de economía es el GIC. Cuenta con 400 "inversores" que reciben un 2% de interés, tiene un grupo voluntario que se encarga de administrarlo y realiza préstamos a personas del barrio. De ese modo, más de 30 casas de familias del barrio fueron compradas con dinero del GIC, que además facilitó la compra de camionetas a vecinos que trabajan con ellas trasladando personas desde el metro hasta la *favela*. En todo el país el MCP tiene 32 de estos "minibancos", con lo que miles de miembros del movimiento no necesitan acudir a la banca capitalista para arreglar sus casas o instalar un pequeño negocio.

A mi modo de ver, uno de los aspectos más interesantes del MCP es el empeño en la producción, ya que forma parte de sus tres principios: partir de las necesidades del pueblo, independencia política y autonomía, que no se puede conseguir sin autosuficiencia material. En total han creado 100 grupos de producción, ventas y servicios colectivos donde trabajan 1.500 personas (Penna, 2012, p. 81). Producen ropa, bolsas, productos de limpieza, crían animales y cultivan la tierra. Los urbanos tienen mercados colectivos, venden gas y cereales, cuentan con lavanderías, recolección de residuos, construcción civil y camiones. Cientos de jóvenes han hecho cursos de mecánica e informática. Una parte de la comunidad vive de los recursos que generan, en base a prácticas que crecen lentamente como manchas de aceite.

Cuadro 1

(Bartholl, 2015, p. 327).

Un segundo aspecto se relaciona con los métodos de trabajo, punto en el que siento que tienen mucho en común con el zapatismo. Lo que se proponen es que la comunidad se auto-organice. No pretenden dirigirla ni trabajan "para" la comunidad. No son una vanguardia o un aparato que quiere construirse una base social, sino que impulsan a la comunidad para que se organice en base a sus necesidades. Ellos no inventan nada, organizan y sistematizan lo que ya está, le dan forma a través de la formación y la organización colectivas. La autogestión puede entenderse como la sistematización de lo que ya hacen los sectores populares de forma embrionaria y espontánea. Trabajan en relación de interioridad, como la levadura, para que las comunidades crezcan. Aunque es un pequeño movimiento que involucra unas 15 mil personas, el MCP es sólido, trabaja fuera de los focos mediáticos y electorales, y lleva cuatro décadas construyendo con la gente común.

***

Elegí estas seis experiencias, que abarcan desde el desborde a la construcción de lo nuevo, porque las considero ejemplares pero, sobre todo, porque creo que ilustran procesos mucho más amplios, que abarcan a millones de personas en cientos de organizaciones de base. Hubo experiencias muy notables a las que pude dedicar poco espacio en este trabajo, como la construcción de una ciudad autogestionada como Villa El Salvador, en la periferia sur de Lima, desde 1971, donde las mujeres organizadas jugaron un papel muy destacado y abrieron nuevas perspectivas para el feminismo. Sin embargo, no tuve espacio para analizar algunas comunidades urbanas notables como Acapatzingo, en México, o Potosí-La Isla en Bogotá, que he abordado en otros trabajos. La lista sería muy larga.

La verdadera mutación que experimentaron los movimientos antisistémicos a raíz de la Revolución de 1968, puede sintetizarse en haber

pasado de la demanda al Estado (de derechos y de inclusión), a la construcción de sociedades diferentes. Es una transición muy lenta, que puede haber comenzado entre las décadas de 1960 y 1970 y que no finalizará hasta que el capitalismo no sea superado. Una parte de los sectores populares comprenden que crear mundos "otros", o Arcas de Noé, es el único modo de sobrevivir en una sociedad diseñada para el 1% y que excluye al 50% de la población. Una mitad del mundo prescindible para el capital y que, por lo tanto, se la puede "desaparecer" durante el período más feroz de la acumulación por despojo/cuarta guerra mundial.

Capítulo 3

Una nueva generación de movimientos

Una vez colocada la lupa en algunos movimientos concretos en el capítulo anterior (mirada intensiva), propongo volcarnos ahora en una mirada telescópica (amplia y extensa) para observar la gran cantidad de movimientos que han surgido en América Latina en el entorno de la Revolución Mundial de 1968. En primer lugar, trazo una lista más o menos extensa, buscando los movimientos más significativos en cada país, pero haciendo hincapié en aquellos que encarnan a los de más abajo, los del sótano como dicen los zapatistas. Luego se trata de encontrar los rasgos comunes entre ellos, los sectores sociales que los han puesto en pie y los objetivos que perseguían. Por último, un primer acercamiento a la nueva cultura política que echó a andar en esos años.

En el Cuadro 2 aparecen algunos movimientos, organizaciones o sucesos que jugaron un papel importante en la creación de los movimientos antisistémicos contemporáneos en América Latina. He dejado de lado a los partidos políticos y a las organizaciones armadas, con la excepción del FLN mexicano por el papel destacado que ha jugado en la creación del EZLN, algo absolutamente excepcional en esta historia. Pienso que algunas guerrillas fueron decisivas en el proceso de auto-organización de ciertos sectores sociales, pero he dado prioridad a los movimientos y organizaciones de indígenas, campesinos y sectores populares urbanos porque creo que son los sujetos colectivos que están construyendo lo nuevo.

La camada de movimientos que nacen en el proceso en torno a la Revolución de 1968, puede agruparse en tres sectores sociales: campesinos, indígenas y sectores populares de las periferias urbanas. Entre los primeros, además de la ANUC colombiana, deben incluirse el MST de Brasil tanto por la masividad del movimiento como por la realización de una vasta reforma agraria desde abajo. Movimientos campesinos importantes existen en Perú, donde las rondas campesinas tienen una historia y un presente muy destacado en la resistencia a la minera a cielo abierto; en Colombia, donde los agrarios desde 2013 enseñan la potencia que mantiene el campesinado pese a cinco décadas de guerra; y en Paraguay, donde son los principales protagonistas sociales desde la rearticulación del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP) en 1980.

Cuadro 2. Movimientos pos 1968

AÑO	MOVIMIENTO	PAÍS	SECTOR SOCIAL	PROCESO
1968	Mov. Univ. Julián Apaza	Bolivia	Aymara/ Quechua	Indianismo
1969	FLN	México	Estudiantes	EZLN
1970	Campamento Nueva Habana	Chile	Pobladores urbanos	Movimientos Urbanos
1970	FUCVAM	Uruguay	Cooperativa de vivienda	Movimiento Urbano
1971	ANUC	Colombia	Campesinos	Movimiento campesino
1971	Villa El Salvador	Lima, Perú	Migrantes andinos	Movimientos urbanos
1971	CRIC	Colombia	Nasa/Misak	ONIC
1971	Col. Mártires S. Cosme	Monterrey	Pobladores urbanos	Tierra y Libertad
1972	Ecuarunari	Ecuador	Quichua	CONAIE

1973	Manifiesto Tiahuanaco	Bolivia	Aymara/ Quechua	Katarismo
1974	Congreso San Cristóbal	Chiapas	Mayas	Movimiento indígena
1977	Madres Plaza de Mayo	Argentina	Mujeres/ madres	Movimientos sociales
1978	Comité Unidad Campesina	Guatemala	Campesinos	Movimiento popular
1979	Ocupación Macali	Brasil	Camp. Sin tierra	MST
1980	MCP	Paraguay	Campesinos	Movimientos campesinos

Entre los indígenas, creo necesario destacar los procesos organizativos en Ecuador, donde la CONAIE ha sido capaz de aglutinar movimientos de la sierra, la selva y la costa; en Bolivia, con un fuerte protagonismo de cocaleros y de aymaras urbanos; en Colombia, donde los nasa y misak del Cauca están en la primera línea de las resistencias y las alternativas; en Chile, donde el pueblo mapuche sostiene un proyecto de sociedad diferente de larga duración; y en Guatemala, donde los pueblos mayas resisten el modelo extractivo en condiciones muy adversas. El zapatismo, como he mencionado, merece un trato aparte.

En cuanto a las periferias urbanas, México, Perú y Argentina son los escenarios privilegiados, ya que Chile vivió una completa contra-reforma urbana con la dictadura de Augusto Pinochet. En todo caso, las ciudades están siendo también protagonistas de cambios que tienen a los migrantes indígenas y a los campesinos como las puntas de lanza de la construcción de mundos nuevos.

• He optado por mencionar sólo un movimiento por país, aunque en el caso de *México* deberían mencionarse dos. Las FLN no deben ser consideradas como una guerrilla clásica porque, si bien realizaban

acciones armadas, se distancian claramente del vanguardismo, rechazan el protagonismo del grupo de militantes para dedicarse de lleno a impulsar la organización de los pueblos. Por eso rechazan la lógica de hacer secuestros, asaltos y acciones espectaculares y no trabajan para imponer las ideas propias sino para "escuchar, aprender, convencer, crecer" con el objetivo de construir "el calendario de abajo" (Marcos, 2006). Las FLN se esforzaron en la formación de "aprendices aplicados" en vez de dirigentes, una cultura política que ha ido a contracorriente de las vanguardias armadas latinoamericanas y que explica el éxito que han tenido en la organización de pueblos en Chiapas.

En cuanto al movimiento popular urbano, creo necesario destacar las ocupaciones masivas en Monterrey desde 1971, estrechamente vinculadas al movimiento estudiantil de 1968. Ese año nacen las colonias Mártires de San Cosme y Mártires de Tlatelolco, y al año siguiente la colonia Genaro Vázquez Rojas, apenas unos días después del asesinato del líder guerrillero por el ejército. En 1973 se funda la colonia Tierra y Libertad con apoyo de los estudiantes de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Se trata de una nueva generación de militantes que rechazan el estilo de trabajo clientelar y autoritario del partido de Estado PRI.

Entre 1973 y 1980 se fundan 40 colonias en Monterrey que crean órganos de poder y autodefensa de la comunidad. Las colonias tienen un patrón común: la asamblea como órgano máximo de decisión, elección de delegados de manzana rotativos, administración de justicia propia, cooperativas de producción, comercio y transporte, construcción de la escuela primaria administrada por la comunidad, así como los servicios de agua, electricidad y drenaje. Fue el mayor y más pujante movimiento urbano de América Latina y llegó a contar con 100 mil ocupantes (Castells, 1986, pp. 274-279 y Moctezuma, 1999, pp. 71-73). Como luego veremos, este patrón de ocupación del espacio y de auto-organización se repite en todas las periferias urbanas del continente, sin que haya contacto directo entre las diversas experiencias.

• En *Colombia* la organización del campesinado en la ANUC condujo a la creación de la primera organización indígena, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971. Fue parte del proceso de lucha contra la terrajería[8] que se había iniciado en la década de 1960, de recuperación de tierras y ampliación de los resguardos (territorios propios) y de las autoridades que los gobiernan, denominadas cabildos. El CRIC incluye 115 cabildos reconocidos y once agrupaciones de cabildos, donde llevan adelante sus propios proyectos de salud, educación, programas para jóvenes y mujeres.

En los resguardos funcionan escuelas bilingües y se forman docentes en las escuelas comunitarias, así como promotoras de salud. En el terreno económico cuentan con empresas y tiendas comunitarias. Levantaron un proyecto jurídico en base a la "justicia propia", un Centro de Educación, Capacitación e Investigación (Cecidic) y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, para la formación de jóvenes en la cosmovisión indígena.

Una de las creaciones más notables del movimiento es la Guardia Indígena, para la protección de las comunidades de enemigos externos y para mantener el orden interno. La guardia depende de la autoridad del cabildo y de la comunidad, que establecen reglas de control y hacen la selección de las personas en base a las propuestas de cada vereda. El servicio de guardia es por uno o dos años, y es rotativo ya que todos los comuneros deben prestar este servicio.

Cada vereda elige en asamblea diez guardias y un coordinador; luego se elige un coordinador por resguardo y otro para toda la región. En la zona del Norte del Cauca hay alrededor de 3.500 guardias correspondientes a los 18 cabildos, integrados básicamente por jóvenes y mujeres de 12 hasta 50 años. Con los años, el CRIC se convirtió en la principal referencia política, en particular desde la Minga de 2008 (marcha a pie desde el Cauca a Bogotá), que promovió la

8 Renta que se pagaba al patrón trabajando gratuitamente a cambio de un terreno concedido por el hacendado.

creación del Congreso de los Pueblos, la principal alianza de movimientos antisistémicos.

• El MST de *Brasil* es el movimiento campesino más importante del continente y probablemente del mundo. Han recuperado 25 millones de hectáreas, donde crearon 5.000 asentamientos habitados por dos millones de personas. En su creación jugaron un papel decisivo la Comisión Pastoral de la Tierra, las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación. Retoma la historia de las Ligas Campesinas desarticuladas por el golpe de Estado de 1964 y organiza a los pequeños campesinos perjudicados por la modernización y mecanización de los cultivos en el marco de la revolución verde.

La primera ocupación de esta nueva etapa que conduce a la formación del MST, la realizan 110 familias la noche del 6 de septiembre de 1979, al ingresar a la hacienda Macali, en Rio Grande del Sur. Formalmente, el MST nace en 1984 luego de varios encuentros regionales de asentados, acampados y colectivos en proceso de organización, en medio de una fuerte movilización nacional contra la dictadura militar (1964-1985). En poco más de dos décadas, las 350.000 familias asentadas ligadas al MST contaban con 1.900 asociaciones de producción, comercialización y servicios, 100 cooperativas de producción agropecuaria, cooperativas regionales de crédito y comercio, y 100 agroindustrias (Morissawa, 2001, p. 167 y MST).

El aspecto más notable del movimiento es el trabajo educativo que los llevó a poner en pie 2.000 escuelas en los asentamientos, a las que acuden 200 mil niños y niñas, donde se alfabetizaron 50.000 adultos. Además, el movimiento auspicia cien cursos en acuerdo con universidades del país donde estudian dos mil sin tierra. También cuenta con la Escuela Florestán Fernandes, espacio de formación de militantes de toda América Latina. El MST ha desarrollado una pedagogía de la tierra, que considera al "movimiento social como principio educativo", lo que supone desbordar el rol tradicional de la escuela y del docente, bajo el principio de "transformarse transformando"

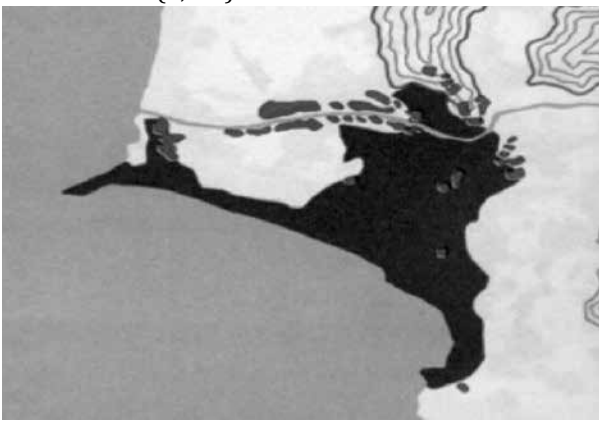
(Salete, 2000, p. 204). Se trata de una propuesta emancipatoria en la que deja de haber un espacio educativo especializado, para que todos los espacios, todas las acciones y todas las personas, se conviertan en espacio-tiempos y sujetos pedagógicos.

• La masiva ocupación de *Lima* por los migrantes andinos es un hecho sin precedentes por su magnitud. La toma de predios urbanos es la contracara de la lucha por la reforma agraria en el campo, que he mencionado someramente arriba. Los tres mapas siguientes representan la ciudad en 1957, en 1981 y en 2004. Lima pasó de 1,2 millones de habitantes en 1957, con un 9,5% de la población viviendo en barriadas, a 4,5 millones con el 32% en barriadas en 1981. Para 2002, los islotes que conformaban las barriadas se han convertido en tres grandes "conos" que incluyen al 60% de la población de la ciudad.

Lo que sucedió fue un fenomenal "desborde popular", término acuñado por el antropólogo peruano José Matos Mar, que se convirtió pronto en "inundación" (Matos, 2004). Los millones de migrantes no tuvieron otro camino que tomar la solución de sus problemas en sus manos y se organizaron para eso. En su opinión, los migrantes tienen una actitud contestataria, practican otra economía que el sistema denomina "informal" y desarrollan estructuras paralelas en base a una cultura diferente a la de las elites limeñas.

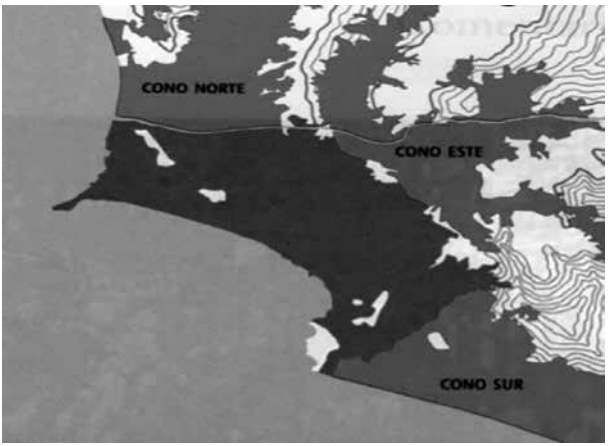
> Ausente la autoridad y bloqueados los canales institucionales, las masas generan "bolsones semiautónomos de poder", basados en patrones asimétricos de reciprocidad rural adaptados a la situación urbana. Prescinden del Estado y se oponen a él. Este se ve gradualmente obligado a oscilar, de manera arbitraria, entre resignarse a un papel nominal a responder con una descontrolada reacción represiva (Matos, 2004, p. 105, énfasis míos).

Lima en 1957
Casco urbano: 1.260.000 habitantes. 56 barriadas: 119.000 hab. (9,5%)



Lima en 1981
Casco urbano: 4.573.000 hab. 408 barriadas: 1.460.000 hab. (31,9%)

Lima en 2004
3 Conos: 5.000.000 hab. (59%) Lima distrital:
3.500.000 hab. (41%)



Fuente: José Matos Mar

La ocupación por miles de familias de un arenal desierto en la periferia sur de Lima, en abril de 1971, es el caso más emblemático de este desborde. El barrio fue bautizado por sus pobladores como Villa El Salvador y con los años se convirtió en un distrito de la ciudad con 350.000 habitantes. Al principio no había partidos y todo se construyó en base al principio andino de reciprocidad y *minga* o trabajo colectivo. De ese modo lo construyeron todo: las viviendas, las calles, los servicios de agua, luz, educación y salud; montaron mercados, espacios productivos y servicios de transporte.

La organización también fue novedosa: "El embrión de una nueva organización urbana, única en la historia del país, fue la asamblea de manzana" (Montoya, 2010, p. 26). Cada manzana contaba con secretarios de salud, educación, producción, comercialización y vigilancia, alcanzando niveles de autogestión que sólo se conocían en las zonas rurales. En contra de la tesis del gobierno militar "progresista" de la época y de los partidos de izquierda que lo apoyaban, que proponían crear una cooperativa, la primera convención de la

ocupación, celebrada en julio de 1973, decide nombrarse Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES).

La organización administraba, en los primeros años, los grifos comunales de agua, la caja y la ferretería comunal, las empresas comunales de confecciones, de bloques, carpintería y la farmacia. La CUAVES tuvo un plan para que los ocupantes construyeran sus casas, crearan fuentes de trabajo, no perdieran su dinero en el comercio capitalista, se prestaran dinero con intereses muy bajos, dirigieran sus empresas y asambleas y, de ese modo, socializaran el poder. Años después, el antropólogo Rodrigo Montoya reflexiona con amargura lo que fue el derrotero de la mayoría de las experiencias nacidas al influjo de la Revolución de 1968:

> Se trataba de ir contra el viento, de navegar río arriba. A unos pocos socialistas imaginativos y libertarios nos interesaba este proyecto. A los comunistas pro soviéticos y maoístas les interesaba capturar las direcciones de las organizaciones populares, de los sindicatos, sustituir a los dirigentes de base por los cuadros militantes de sus partidos. Para ellos toda la lucha se centraba en la conquista, captura y uso del poder político (Montoya, 2010, pp. 38-39).

• De la derrota y dispersión de la clase obrera de *Argentina* nació una ronda de mujeres que reclamaban por la aparición de sus hijos e hijas. Madres de Plaza de Mayo nace en abril de 1977, desafiando el terror militar en la calle, denunciando, exigiendo. Madres es un grupo relativamente pequeño pero su influencia ha sido notable. Es un viraje profundo en la historia de los movimientos antisistémicos de América Latina y del mundo. Es una comunidad de mujeres-madres con una profunda relación político-afectiva; son autónomas del Estado y de los partidos políticos; ocupan el espacio público de forma permanente, cuyo aspecto más visible son las rondas de los jueves en la Plaza de Mayo. No buscan crecer ni "acumular fuerzas", como la izquierda clásica, porque el concepto de crecimiento es interior, de autoestima, y de legitimidad ante los demás (Zibechi, 2003).

Madres fue un ejemplo para varias generaciones: de decisión y firmeza, de entrega a una causa, de coherencia, de no claudicar ni venderse. Por el espacio de Madres pasaron miles de jóvenes, y no tan jóvenes, que luego jugarían un papel importante en las luchas sociales, en particular en el ciclo de luchas del movimiento de desocupados o piquetero, que culmina con el levantamiento del 19 y 20 de diciembre de 2001. Tuvieron un papel decisivo, aunque indirecto, en el nacimiento de HIJOS (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), que nace a mediados de la década de 1990 formado por hijos de desaparecidos.

Una de las enseñanzas más notables de Madres, que educa a varias generaciones de movimientos, es que no importan cuántas personas participan sino la intensidad de las acciones. Hay muchos ejemplos, pero el más notables es el de Olga Márquez de Arédez, cuyo esposo Luis fue desaparecido en Ledesma (hoy General San Martín), una pequeña ciudad de Jujuy y feudo de la familia oligárquica Blaquier, una de las más ricas y poderosas del país y propietaria de un ingenio de azúcar. Durante años Olga daba vueltas a la plaza de Ledesma, con su pañuelo blanco y la foto de su esposo, sola ante la indiferencia de los vecinos que, con los años, se fueron sumando a la demanda de aparición con vida de los cientos de desaparecidos por los militares en connivencia con los dueños del ingenio.

En Argentina existen muchos colectivos que, aun siendo muy pequeños, se enfrentan a poderosas multinacionales mineras y soyeras. Las decenas de agrupaciones que se coordinan en la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC), las que se agrupan en la campaña Paren de Fumigarnos, las Madres de Ituzaingó (Córdoba) que luchan contra la contaminación por glifosato y los vecinos de Malvinas Argentinas, que paralizaron una gran planta de Monsanto (también en Córdoba), son pequeños colectivos que siguen la huella de Madres. Entre muchísimos otros. En 2016 comenzaron a organizarse los Hijos e Hijas de Genocidas, quienes denuncian y repudian a sus padres en una experiencia única en el mundo.

• En junio de 1972 nace Ecuarunari (siglas de "Ecuador Runakunapak Rikcharimuy", Movimiento de los Indígenas del Ecuador), agrupando a los quichuas de la sierra ecuatoriana, como síntesis de un proceso que comienza en la década de 1960 impulsado por sectores progresistas de la iglesia católica y por la frustración que generó la tibia reforma agraria impulsada por el gobierno militar en 1964, que no benefició a los indígenas. Los problemas que enfrentan los quichuas de la sierra son similares a los de toda la región andina: una educación extraña en la lengua del colonizador; pérdida de autonomía de las comunidades al obligarlas a elegir cabildos que sustituyen a las autoridades tradicionales; necesidad de más tierras ante el crecimiento demográfico, lo que agudiza la pobreza, entre otras.

El trasfondo de la creación de la primera gran organización indígena ecuatoriana, que culmina con la creación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador) en 1980, es la intensificación de la lucha por la tierra en la década de 1960. Las tomas de grandes haciendas fueron frecuentes y las movilizaciones contra terratenientes y militares cada vez más masivas. En 1962 comuneros quichuas de las provincias de Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo (la zona más caliente en la lucha agraria), atacan a los miembros de la Misión Andina y a los funcionarios del Censo Agropecuario para impedir la encuesta (CONAIE, 1989, p. 302).

En 1968 se ocupan haciendas en Loja con un saldo de 8 indígenas muertos, en 1970 se levanta la comuna Iltus en Chimborazo y en 1971 se sublevan en Guano, Cubijíes y Guamote (ídem, p. 303). Los terratenientes responden creando "escuadrones de la muerte" para frenar las ocupaciones de haciendas, apoyados por los militares. En junio de 1972 unos 200 delegados de cooperativas, cabildos y organizaciones campesinas crean la Ecuarunari en la comuna Tepeyac en Chimborazo, que se define como una organización indígena, aunque en ese momento no toman distancias de la iglesia como querían una parte de los dirigentes (CONAIE, 1989, p. 215).

En los años siguientes, como sucedió en muchas organizaciones, se agudizan las diferencias entre asesores externos y dirigentes, que

abren un largo período de crisis política e ideológica. Recién en 1979 con el V Congreso, Ecuarunari establece un rumbo claro y define que "el problema indígena tiene una doble dimensión: la étnica y la de clase", y concreta una alianza con el movimiento obrero (CONAIE, 1979, p. 223). En ese período y con el retorno de la democracia se multiplican las organizaciones populares e indígenas. En 1980 las organizaciones de la sierra, la costa y la selva crean la CONAIE.

Aunque la propuesta de luchar por un Estado Plurinacional no estuvo presente en la creación de la CONAIE, el levantamiento del Inti Raymi, en mayo y junio de 1990, que coloca al movimiento indio en el centro del escenario político, la convierte en la demanda más importante y en el núcleo de su estrategia.

Entre 1980 y 1990 el movimiento indio incorpora algunos cambios notables: de definirse como "etnias" pasan a hacerlo como "nacionalidades indígenas", en gran medida por la necesidad de los pueblos amazónicos de definir y defender sus espacios relativamente homogéneos ante la presión colonizadora; incorporan la idea de "territorio" como el espacio necesario para el desarrollo de su cultura; y formulan la propuesta de plurinacionalidad y, en concreto de Estado Plurinacional (Guerrero y Ospina, 2003, pp. 177-192). Luis Macas, el principal dirigente del levantamiento de 1990, explica los objetivos de esa definición:

> El derecho que demandamos a la autodeterminación, consiste en crear un régimen (autogobierno) que nos permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos internos de nuestras comunidades, en el marco del Estado nacional (...) Los indígenas luchamos porque nuestra propuesta de Estado Plurinacional cree una sociedad nueva, con un nuevo modelo de Estado, y que se constituya en una auténtica nación, donde estemos representados todos (Macas, 1991, pp. 25-26).

En los años siguientes la CONAIE apoya la creación de una organización para incursionar en el terreno electoral, el Movimiento de

Unidad Plurinacional Pachakutik, que es el corolario del proceso para reformar el Estado que implícitamente defiende la propuesta de un Estado Plurinacional. Se convierte así en una de las referencias principales, junto a los movimientos bolivianos aliados del MAS, de esta corriente que busca la "refundación del Estado" a través de negociaciones con los gobiernos o mediante el acceso al aparato estatal a través de elecciones.

A mi modo de ver, la CONAIE y la Ecuarunari se dotaron de una estructura organizativa y de una cultura política casi idéntica a la que presentan los viejos movimientos antisistémicos, en particular el sindicalismo. Consumen demasiadas energías en las cuestiones internas vinculadas a la lucha por cargos y a tareas burocráticas, mantienen una relación muy cercana con el Estado y dependen de las agendas impuestas por las instituciones. Después de la participación de sus principales dirigentes en cargos ministeriales durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, "predomina el sentimiento de que el movimiento se extravió en los juegos en la cima del poder", lo que se tradujo en "desconcierto, divisiones internas y en la indiferencia de gran parte de sus bases" (Le Bot, 2013, p. 159).

• Emitido en *Bolivia*, el *Manifiesto de Tiwanaku* (1973) es un documento central en el pensamiento indígena del continente, aunque es muy poco conocido fuera de ese país. Lo firman cuatro organizaciones integradas principalmente por aymaras de La Paz: el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, Centro Campesino Túpac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos. El documento es una reflexión sobre los impactos de la revolución de 1952 y la reforma agraria, elaborado por la generación de pensadores formados en ese proceso. Según el historiador aymara Roberto Choque, "el Manifiesto es parte fundamental del proceso de descolonización" (Choque, 2010, p. 11).

La revolución de 1952 promovió una reforma agraria que se apoyó en la creación de sindicatos agrarios verticales (20.000 sindicatos con medio millón de afiliados) que se superpuso a la organización

comunitaria tradicional, lo que hizo que la cuestión étnica fuera eclipsada por la de clase (Rivera, 1983; Hurtado, 1986). La subordinación del campesinado al Estado pos 1952, se plasmó en el pacto militar-campesino rubricado en 1966. La masiva migración aymara a las ciudades, la mitad de la población de La Paz es aymara en la década de 1970, facilitó el acceso a la educación media y superior, algo que nunca antes había sucedido de forma masiva.

A mediados de la década de 1960 un grupo de jóvenes crean el Movimiento 15 de Noviembre (fecha del asesinato de Túpac Katari), en 1968 se forma el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza)[9], en 1969 el Centro Mink´a y en 1971 el Centro Campesino Túpac Katari, todos ellos integrados por aymaras residentes en La Paz que mantienen relaciones fluidas con sus comunidades. La estrecha relación entre esta generación producto de la reforma agraria y los sindicalistas de base del altiplano, se concreta en la erección de un monumento a Túpac Katari en Ayo-Ayo, pueblo donde fue descuartizado, el 15 de noviembre de 1970 (Rivera, 1983, p. 140). En este período nace un nuevo liderazgo campesino y una nueva intelectualidad india urbana que se expresan en lo que hoy conocemos como katarismo, que tiene una primera expresión en el *Manifiesto de Tiwanaku* (cuyo contenido comentaré en el siguiente capítulo).

El katarismo se extiende rápidamente por el altiplano, hasta conquistar la mayoría en la central campesina en 1979, apenas seis años después de la publicación del Manifiesto. No fue sencillo neutralizar [4]la influencia de un Estado legitimado por nacionalizaciones y reformas profundas. El pacto militar-campesino se rompió con la "masacre del valle", en 1974, cuando el régimen de Bánzer atacó con artillería y aviación un bloqueo de 20.000 campesinos en Cochabamba, con un saldo de por lo menos 80 muertos. La dictadura militar "despojó al campesinado cochabambino de estas nuevas utopías generadas por la revolución de 1952, y quebró el sustento ideológico de la subordinación campesina al Estado" (Rivera, 1983, p. 146).

9 Julián Apaza es el nombre de nacimiento de Túpac Katari.

El sindicalismo agrario fue minado por dentro, desde las comunidades indígenas-campesinas. La hegemonía ideológica del katarismo se traduce pronto en mayorías en las organizaciones provinciales y nacionales, hasta que en 1979 la COB (Central Obrera Boliviana) convoca un congreso en el que se funda la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Se produce lo que Silvia Rivera denomina como "indianización del sindicalismo obrero", cuyos dirigentes son obligados a hablar en aymara en los congresos y concentraciones. Actitudes que forman parte del proceso de "descolonización" del cual el *Manifiesto de Tiwanaku* es una pieza central.

Combinando su análisis sobre las relaciones entre la memoria larga y la corta, Rivera sintetiza lo sucedido en el altiplano:

> El surgimiento y consolidación del movimiento, en sus dimensiones cultural, política y sindical, no se explicaría sin el influjo de las percepciones del aymara urbano, que aporta una visión más sistemática de un largo pasado indio, y elabora ideología en base a las frustraciones de su experiencia urbana. De otro lado, el arraigo rural del katarismo y su capacidad de minar por dentro las estructuras del sindicalismo paraestatal no hubieran sido posibles sin la incorporación y elaboración de la memoria de 1952 (Rivera, 1983, p. 167).

En adelante el campesinado será un actor fundamental en las luchas y el katarismo –dividido en varias corrientes cuando se vuelve fuerza mayoritaria– se convierte en una corriente cultural que domina la política boliviana hasta el día de hoy. Fruto de la impronta del katarismo, se crea la Federación Nacional de Mujeres Campesinas-Bartolina Sisa[10], en 1980. Es una organización única en América Latina, que nace por presión de las bases que, en diversos congresos campesinos, sobre todo en La Paz, expresan desde 1977 su voluntad de organizarse (García, 2004).

10 Esposa de Túpac Katari.

Las mujeres jugaron un papel muy destacado en los bloqueos y marchas en las décadas de 1990 y 2000, así como en el levantamiento de octubre de 2003 que derribó al gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Lozada. Siempre vinculadas a la CSUTCB, pero con una presencia propia y masiva en todas las coyunturas decisivas. La estructura de las Bartolinas es, sin embargo, jerárquica, ya que reproduce exactamente la jerarquía sindical de la organización campesina, lo que puede traducirse en una reproducción parcial del patriarcado.

• Podrían citarse otras experiencias del mismo período, como la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), nacida en 1970, que tiene el enorme valor de recoger y sistematizar una tradición de la cultura popular (como la ayuda mutua o *gauchada*[11]) y convertirla en el eje del movimiento. En el mismo sentido, la creación del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP) en 1980, supone la rearticulación de las Ligas Agrarias dispersadas por la represión del régimen de Stroessner. Aunque se ramifican en varias organizaciones, el movimiento campesino es el principal sujeto colectivo y el movimiento más dinámico, durante más de tres décadas. Los principales sucesos políticos del país siguen estando pautados por la dinámica campesina.

El 15 de octubre de 1999, coincidiendo con el Día Mundial de la Mujer Rural, nace en Asunción la Coordinadora Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas (CONAMURI), que está presente en todo el país y cuenta con más de cien comités de mujeres de diversas organizaciones y comunidades.

También deben ser mencionados los movimientos centroamericanos, en particular los de Guatemala. Hacia comienzos de la década de 1970 grupos de campesinos y sacerdotes católicos trabajan juntos en alfabetización y en derechos humanos. El Comité de Unidad Campesina (CUC) se crea en 1978 en Chimaltenango, pero dio sus primeros pasos de 1972, siendo "la primera organización nacional

11 De gaucho, campesino de las llanuras del Cono Sur.

de Guatemala donde hombre y mujeres indígenas y ladinos pobres caminamos juntos" (CUC, 2007, p. 25). Meses después se produjo la masacre de Panzós, donde el ejército asesinó a cien campesinos que protestaban por las condiciones de trabajo. En esos años más de 70 mil campesinos fueron obligados a vivir en "aldeas modelo" que eran cárceles controladas por los militares y 440 aldeas campesinas fueron arrasadas.

En 1980 el CUC ocupa junto a otros grupos, la embajada de España, para llamar la atención al mundo acerca de los crímenes que cometía la dictadura militar. La policía invadió la embajada y asesinó a 38 campesinos, sindicalistas y activistas solidarios, incendiándolos con fósforo blanco. Ese año el CUC impulsó la huelga más grande de la historia de Guatemala, en la que 80.000 campesinos y trabajadores agrícolas tomaron y paralizaron durante una semana los principales ingenios azucareros de la Costa Sur logrando un importante aumento salarial.

***

Los rasgos comunes de esta nueva generación de movimientos pueden sintetizarse, por un lado, en el tránsito de la asociación a la comunidad; del individuo como núcleo de los partidos, sindicatos y guerrillas, a la familia como centro de las nuevas organizaciones. Por lo tanto, el papel de las mujeres cambia radicalmente en esta etapa. La diferencia entre movimientos basados en individuos y movimientos de familias o de pueblos, parecen obvias y tienen repercusiones hondas en el carácter de los mismos.

En paralelo, observamos la superación de las estrategias de los viejos movimientos antisistémicos. No se trata, inicialmente, de una ruptura radical y completa, sino de inflexiones hacia nuevos modos, como hemos observado en casi todas las ocupaciones urbanas donde los pobladores dedican esfuerzos a construir no sólo sus viviendas sino

los equipamientos colectivos que los estados no les ofrecían. Lo fundamental, empero, es que los nuevos rumbos no fueron decididos como consecuencia de un debate entre dirigentes que definan nuevas estrategias sino, por lo menos en las etapas iniciales, por el imperio de la necesidad.

La incapacidad de los estados y del capital para resolver los problemas de los sectores populares, fue lo que los llevó a ocupar tierras y construir en ellas los servicios que necesitaban para poder vivir. Con el tiempo, esta actitud fue reflexionada, pasando de las iniciativas para la sobrevivencia (como las ollas populares) a la formulación de una economía popular; de la tierra al territorio; de la autonomía defensiva a la autonomía como estrategia.

MARCHA CONTRA O RACISMO
ZUMBI ESTÁ VIVO

Capítulo 4

Nuevas ideas, nuevos actores

Mientras millones de estudiantes se manifestaban en las avenidas de París, en las principales ciudades de Europa y Japón, y en los campus de las universidades de EE.UU, un varón aymara traspasaba los umbrales de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. A sus 35 años superaba largamente la edad en la que los jóvenes ingresan a la educación universitaria, por las dificultades que debe atravesar cualquier indígena para acceder a la educación superior. Constantino Lima formó con un puñado de compañeros el Movimiento Universitario Julián Apaza, al que agregaron el nombre de Túpac Katari. Según Constantino, los estudiantes blancos se reían de nombres que desconocían y de personas de piel más oscura que defendían ideas que les resultaban extrañas:

> En esa época la cantidad de indios en la universidad era poca y había mucha discriminación. Cuando popularizamos la wiphala en la universidad, eso nos costó sangre. Ir con la wiphala era hacerse corretear a patadas por izquierdistas y derechistas. Para unos la bandera tenía que ser roja proletaria y para los otros no había más que la tricolor boliviana. Teníamos que defender a puñetazos nuestra bandera que los bolivianos querían destrozar (Pukara, 2008).

Uno de los mayores méritos de Constantino fue haber re-descubierto la wiphala, la vieja bandera-estandarte de los rebeldes de 1780, dirigidos por Túpac Katari. Durante años se dedicó a investigar en

archivos, hasta que en 1968 le prestaron un libro publicado en Perú donde aparecía la bandera de los rebeldes. Hizo varias copias y las llevó a sus camaradas que la observaron con sorpresa por el extraño diseño de la bandera: 49 cuadrados con los siete colores del arcoíris.

La wiphala flameó luego de casi dos siglos en la semana santa de 1970, en un juramento de los alumnos del primer colegio que hubo en la provincia de Pacajes, a 150 kilómetros de La Paz. Dos meses después volvió a flamear en una asamblea de dirigentes campesinos en Coro Coro. En esa ocasión estaba presente el subprefecto de La Paz, quien informó a las autoridades que "los indios de Pacajes habían hecho flamear una bandera extranjera" (Zibechi, 2009, p. 36). Ese mismo año volvió a exhibirse ante 30 mil personas, el 15 de noviembre, al inaugurarse en Ayo-Ayo el monumento a Túpac Katari. Hoy es uno de los símbolos nacionales de Bolivia.

El Manifiesto de Tiwanaku

La genealogía que describe Constantino Lima es completamente diferente a la que recorrió la izquierda latinoamericana, centrada en los relatos y análisis de las revoluciones Francesa y Rusa, en la Guerra Civil Española y, en menos ocasiones, en las revoluciones China y Vietnamita. En 1960 un grupo de 22 aymaras en el que estaba Constantino Lima, fundan el Partido Autóctono Nacional y en 1968 se conforma el Movimiento Nacional Túpac Katari.

En 1973 el grupo de intelectuales indianistas publica el *Manifiesto de Tiwanaku*, la más importante pieza político-ideológica nacida de los pueblos originarios, ya que supone una ruptura radical con el pensamiento emancipatorio precedente[12]. El Manifiesto no sólo rompe con la herencia de la Revolución de 1952 sino también con las tesis de Pulacayo (1946) emitidas por la Federación Nacional de Tra-

12 Tiwanaku o Tiahuanaco es un sitio arqueológico cercano al lago Titicaca, referente político y religioso de las culturas originarias del altiplano.

bajadores Mineros de Bolivia, redactadas por un dirigente trotskista que repite punto por punto las tesis de la III Internacional.

"Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre", es la primera frase del Manifiesto, recuperando las palabras del inca Yupanqui ante las Cortes españolas. Mientras la tradición revolucionaria occidental se focalizaba en el discurso de la explotación, los indianistas colocan a su lado el de la opresión, mostrando que no se sentían representados por la cultura política occidental que no era capaz de compatibilizar ambos términos.

El segundo aspecto que destacar es el papel que atribuyen a la cultura. "El verdadero proceso se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo". Mientras el pensamiento antisistémico occidental coloca en primer plano la economía y la explotación, aquí aparecen la cultura y la opresión en el lugar más destacado. No se trata de la sustitución de una centralidad por otra, sino que ambos aspectos los consideran complementarios. "Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos", dice el primer párrafo.

Creen necesario rescatar y revalorizar su lengua y sus valores que fueron desplazados y dominados por la colonia, al punto que se sienten extraños a la nación boliviana: "Somos extranjeros en nuestro propio país". La escuela juega un papel central como mecanismo de opresión, ya que busca asimilarlos a la "cultura occidental y capitalista". No sólo demandan una enseñanza en la propia lengua, sino una escuela que respete sus valores y que no imponga métodos (pedagogías) ajenos a las culturas aymara y quechua.

En esos momentos el movimiento indígena tenía ya una larga y rica experiencia de creación de una educación propia, a partir de la construcción comunitaria de la escuela de Warisata, levantada por los campesinos aymaras del altiplano, administrada por ellos a través de consejos de *amautas* (sabios) que definían los criterios pedagógicos junto a los docentes mestizos. Warisata fue una experiencia única en la década de 1930 en toda América Latina, fue parte de la lucha de las comunidades por la tierra, porque debían conocer la lengua del

opresor para litigar en los juzgados de los blancos. Su ejemplo se expandió por todo el país y jugó un papel importante en la Revolución de 1952 y en la reforma agraria de 1953.

El Manifiesto rechaza el tipo de desarrollo impuesto por Occidente, la política clientelar nacida con la Revolución de 1952 propone que los indios construyan su propio partido y un sindicalismo adecuado a sus intereses. Afirman que la revolución hay que hacerla "partiendo de nosotros mismos" y defienden los ideales y el legado de Túpac Katari, Bartolina Sisa y Zárate Willca[13], ya que consideran que el pasado ilumina el futuro.

Por último, debe agregarse que el *Manifiesto de Tiwanaku* es una síntesis del primer katarismo, en un marco de ascenso del movimiento popular que tiene una expresión fundamental en la Asamblea Popular, parlamento obrero, sindical y estudiantil instalado en 1971. Entre 1968 y 1969 varios jóvenes ocupan cargos en las subcentrales del altiplano y en 1970 se realiza un congreso sindical en Ayo-Ayo, provincia de Aroma (centro más activo de los indianistas-kataristas), donde más de mil delegados asumen una posición abiertamente anti-oficialista, considerado la "cuna del katarismo" (Hurtado, 1986, p. 36).

En 1971 los kataristas ganan el congreso campesino de La Paz, eligiendo a Jenaro Flores como secretario general, en un clima de alegría desbordante que los llevó a recorrer el centro de la ciudad, a 3.600 metros de altura, llevando a su dirigente en hombros: "A diferencia de las movilizaciones urbanas, los aymaras hicieron el trayecto a trote, casi corriendo, al grito de *Tupaj Katari al poder, campesinos al poder, Jenaro Flores al poder*, con una mezcla de amenaza y timidez frente al mundo q´ara"[14] (Hurtado, 1986, p. 38).

El katarismo debió pasar a la clandestinidad como todo el movimiento popular boliviano cuando se produce el golpe de Hugo Bánzer

13 Líder del levantamiento indígena de 1899.
14 Blanco en aymara.

en agosto de 1971, pero comenzó a reorganizarse en pocos meses y en ese marco se emite, de forma clandestina y protegidos por la cobertura de la iglesia católica que también financia los encuentros de grupos aymaras. Con los años, la corriente principal de katarismo incursiona en posiciones multiculturalistas y un sector accede al Estado desde la estructuras sindicales. Por el contrario, la corriente indianista mantiene su autonomía, representada más adelante por Felipe Quispe, el *Mallku*, y por la corriente agrupada en torno al periódico *Pukara*.

Desalienaciones a través de la lectura

Uno de los fenómenos político-culturales más asombrosos en la historia reciente de la región, que forma parte de la Revolución de 1968, es el llamado "boom de la narrativa latinoamericana". En muy pocos años aparecen novelas que colocan la problemática social en lugar destacado, con denuncias sobre los privilegios de los poderosos, la violencia de las oligarquías y la represión a los movimientos populares. En 1967 el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, autor de *El señor presidente* (1944) donde retrata al típico dictador latinoamericano, recibió el Nobel de Literatura. Ese año Gabriel García Márquez publicó *Cien años de soledad*, probablemente la novela más leída del período, que fue definida por la crítica como un "best seller revolucionario", que vendió 30 millones de copias en 37 idiomas (Mora, 1997).

La profesora de literatura Márcia Lopes Duarte, sostiene que *Cien años de soledad* ofrece "una visión que no está en los diarios, ni en los noticieros ni en los libros de historiografía". Considera la novela de García Márquez como "una clase sobre el modo de ser colombiano, y, por qué no, sobre el modo de ser latinoamericano" (Necchi, 2017, p. 11).

En efecto, uno de los pasajes más intensos de la novela es el relato de la masacre de las bananeras, la matanza de 1.800 trabajadores de la United Fruit Company que estaban en huelga, el 5 y el 6 de diciembre de 1928 en el municipio de Ciénaga, por el gobierno de

Colombia instigado por el de EE.UU. Estos episodios eran desconocidos para el gran público, incluso en Colombia, y fueron "descubiertos" por muchos lectores gracias a la increíble difusión de esta camada de novelas. El autor había publicado en 1961 *El coronel no tiene quien le escriba*, una novela "admirable" según Ángel Rama, que tuvo sin embargo escasa resonancia.

Entre los autores cuyas obras "estallaron" a fines de la década de 1960, figuran el cubano Alejo Carpentier, los argentinos Jorge Luis Borges y Julio Cortázar, el uruguayo Juan Carlos Onetti, el peruano Mario Vargas Llosa, los mexicanos Juan Rulfo y Carlos Fuentes, el brasileño João Guimarães Rosa y los ya citados Asturias y García Márquez, aunque se podrían sumar otros nombres a la lista. Con ellos la literatura latinoamericana adquiere personalidad propia a escala mundial y muestra un estilo autóctono conocido como "realismo mágico".

En estas líneas sólo pretendo mostrar dos hechos. Uno es la masiva difusión de las obras de estos escritores (cuadros 3 y 4). Sorprende comprobar cómo en los años 1968 a 1970 las ediciones se masifican, pasando en el caso de *Rayuela* de 4 a 10.000, hasta los 25.000 ejemplares, y de 10 a 50.000 copias de *El Coronel no tiene quien le escriba*. La obra de Rulfo *Pedro Páramo* (de 1955) alcanza las 60.000 copias en 1971 y *El Llano en llamas* (de 1953) los 50.00 ejemplares (Rama, 2005, p. 192).

Es evidente que hubo una notable expansión del público lector en toda la región, pero no es sólo una cuestión cuantitativa sino básicamente política. Julio Cortázar consideraba que el boom de la literatura latinoamericana como "un formidable apoyo a la causa presente y futura del socialismo" (citado en Rama, 2005, p. 169). Para el autor de *Rayuela*, el estallido de ventas "no lo hicieron los editores sino los lectores", o sea el pueblo latinoamericano que se descubre a sí mismo y, al hacerlo, siente empatía con autores que lo retratan y lo colocan como sujeto de su historia. Esta toma de conciencia es, para Cortázar, "una importantísima parte de la desalienación" (ídem).

Cuadro 3. Ventas de libros de Julio Cortázar

AÑOS	RAYUELA	LOS PREMIOS	BESTIARIO	LAS ARMAS SECRETAS
1964		3.500	3.000	3.000
1965	4.000	3.500	3.000	4.000
1966	10.000	15.000	7.000	5.000
1967	10.000	10.000	11.000	10.000
1968	26.000	20.000	8.000	16.000
1969	25.000	20.000	23.000	10.000
1970	20.000	10.000	10.000	20.000

Fuente: (Rama, 2005, p. 190)

Cuadro 4. Ventas de libros de Gabriel García Márquez

AÑOS	CIEN AÑOS DE SOLEDAD	EL CORONEL NO TIENE QUIEN LE ESCRIBA	LA HOJARASCA
1967	25.000		
1968	100.000		20.000
1969	100.000	10.000	20.000
1970	100.000	50.000	

Fuente: (Rama, 2005, p. 191)

Por supuesto que las tiradas masivas a precios reducidos modificaron la industria editorial, pero me interesa más observar el fenómeno desde el lado de los lectores. Rama destaca que si bien el público había crecido, las ediciones económicas indican que se trataba de lectores de escasos recursos, lo que nos habla de la incorporación de jóvenes de los sectores populares como consumidores de literatura. El "estallido" o la "revolución", como la califican críticos acostumbrados a tiradas de mil ejemplares, no puede desgajarse de los cambios en la vida cotidiana y, muy en particular, de la incorporación

de cientos de miles de jóvenes a la militancia política y al despertar de su interés por la realidad que los circunda.

La segunda cuestión es la temática que abordan. *Conversación en la catedral* (1969) de Vargas Llosa, retrata la corrupción moral y la represión que vivieron los peruanos bajo la dictadura del general Manuel Odría en la década de 1950. *La guerra del fin del mundo* (1981), del mismo autor, recrea la guerra de Canudos en el nordeste brasileño a fines del siglo XIX, cuando un movimiento popular de campesinos pobres se enfrentó al ejército brasileño. En *Libro de Manuel* (1973) de Cortázar, los protagonistas son guerrilleros de la época, y el escritor donó los derechos de autor para ayudar a los presos políticos en Argentina.

Las novelas dedicadas a dictadores tuvieron éxito garantizado. *El otoño del patriarca* de García Márquez (1975), *Yo el supremo* (1974) de Roa Bastos y *El recurso del método* (1974) de Carpentier, denunciaron la alianza entre militares y oligarquías, la corrupción que las modelaba y la brutalidad represiva contra los sectores populares y los militantes de izquierda que, a menudo, eran tratados como "héroes" apenas novelados.

Onetti no escribía novelas "políticas", pero estuvo tres meses encarcelado por la dictadura uruguaya, desde febrero de 1974, por haber sido jurado en un concurso de cuentos que premió al escritor Nelson Marra, por su notable relato *El guardaespaldas*, en el que denuncia la tortura. El régimen clausuró *Marcha*, una de las principales revistas de izquierda del continente, mostrando cuánto le molestaba la literatura comprometida, encarceló a su director Carlos Quijano, y a varios miembros del jurado y la redacción. Marra permaneció cinco años en la cárcel y luego debió exiliarse.

***

La Editora Nacional Quimantú fue el proyecto editorial popular más revolucionario del continente, al masificar el libro y llevarlo a los más remotos rincones del país. En 1970 la editorial Zig Zag, la más destacada en ese momento en Chile, enfrentó un conflicto con sus trabajadores que se resolvió con la compra por el Estado, bajo el gobierno de Salvador Allende (1970-1973). Los 780 trabajadores no aceptaron el nombre propuesto por el presidente Allende y decidieron llamarla Quimantú ("sol del saber" en mapudungún).

Cinco de los once gerentes pasaron a ser obreros de los talleres elegidos por sus compañeros, que en adelante se denominaron directivos y que debían utilizar el mismo comedor que los obreros, haciendo fila para ser atendidos. Se aprobó destituir a los jefes de secciones, a los que se consideraba como enemigos, pero al día siguiente la mayoría fueron electos mostrando que el poder pertenecía a la asamblea, "una modalidad pionera de participación plena y democrática" (Maurín, 2013). En cada sección había comités de producción que introducían pequeños cambios para elevar rendimientos y reducir costos. La editorial autogestionada llegó a tener 1.500 trabajadores.

Lo más sorprendente, para quienes vivimos en el siglo XXI, no es sólo el tipo de administración sino también la masificación de la difusión. Quimantú editó 317 títulos con 11,7 millones de ejemplares en apenas dos años. Medio millón de libros por mes, con tiradas de 30 a 50 mil ejemplares a precios populares, que incluían colecciones infantiles, literatura universal y chilena, cuadernos de educación popular y clásicos del pensamiento crítico. El costarricense Joaquín Gutiérrez, quien fuera director de Quimantú, recuerda que los jóvenes andaban con sus libros en los autobuses y en sus barrios, en lo que considera fue una revolución del libro: "Se inventaron todas las maneras posibles de vender. En cada quiosco había libros y armamos una flotilla de camiones, que exhibían el material en repisas y que iban por los barrios vendiendo" (Gómez, 1999).

La dictadura de Pinochet cerró la editora y quemó millones de libros en las calles. Hoy existe una editorial cooperativa y solidaria con el

mismo nombre, que edita libros a precios muy bajos, en un clima social y cultural bien distinto al de aquella experiencia que marcó una época.

***

Aunque en esos años no tuvo una acogida masiva fuera de su país, la obra del peruano José María Arguedas tiene algunas particularidades que lo diferencian de los escritores de la época. Nacido en la sierra andina, de familia criolla aristocrática, quedó huérfano de madre a los dos años. Tuvo una mala relación con su madrastra que lo "destierra" a la cocina donde se refugia en el cariño de los sirvientes indios. Aunque su piel es blanca, su corazón y su personalidad son quechuas, pueblo al que amó con devoción hasta el fin de sus días y al que dedicó toda su obra.

Asume que vive en un país dividido, pero toma partido por los oprimidos. Su creación literaria contiene alguno de los trabajos más importantes de la novela latinoamericana, aunque este nombre sería injusto, ya que Arguedas creó un lenguaje propio en una durísima pelea con la lengua siendo capaz de inventar un lenguaje que crea "el milagro de la comunicación intercultural" (Cornejo, 1973, p. 12). Sus principales novelas son *Los ríos profundos* (1958), *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, su obra póstuma (1971). En 1968 publicó *El sueño del pongo*, un relato que recogió de un campesino quechua, que no es sólo una denuncia de la humillación que sufren los oprimidos, sino un alerta sobre cualquier operación que invierta la opresión sin superarla[15].

En 1969 se suicida. A su velorio asistió una multitud de jóvenes e indios que encendieron fogatas durante la noche, entonaron temas

15 *Pongo* es el siervo de la hacienda.

andinos y acompañaron el féretro junto a danzantes de tijeras que bailaron al son de violines y arpas. Obreros y estudiantes, muchos de ellos quechuas, y ex compañeros en el presidio de *El Sexto*, donde Arguedas estuvo un año preso por manifestarse contra el fascismo, mezclaban las notas de *La Internacional* con la música andina. Era el homenaje a quienes los peruanos de abajo y a la izquierda sintieron, y sienten, como un "héroe cultural".

Como señala Gustavo Gutiérrez, la obra de Arguedas busca recuperar "el sitio que le toca a los pongos, a los vejados y despreciados de nuestro país" (Gutiérrez, 2014, p. 59). Toda su obra es una defensa de los oprimidos, pero lo que diferencia su trabajo y sus ideas de otros escritores y militantes, es que confía en que la liberación será obra directa de ellos, armados con la "fraternidad de los miserables", sin que sea necesaria la mediación de partidos o caudillos para hacerla realidad. Como escribe en su primer cuento, *Agua* (1935), dedicó su vida a "entroparme con los comuneros", un compromiso de piel y de corazón que, con un desgarrador trabajo interior, convierte en novela realista y en reflexión emancipatoria.

Corrientes emancipatorias indias y negras

Podemos diferenciar varias corrientes de pensamientos latinoamericanos que emergen en el periodo de la Revolución de 1968. En este apartado me propongo recapitular brevemente cuatro de estas teorías, que son muy conocidas, para centrarme luego en un puñado de autores que están vinculados a los pensamientos "otros", amarrados a los grupos subalternos, que ya en esos años tenían un importante desarrollo, aunque quienes militábamos en las tendencias hegemónicas desconocíamos o no tomamos en consideración.

• En 1967 Paulo Freire publicó su primer libro, *La educación como práctica de la libertad* y en 1968 redacta el manuscrito de P*edagogía del oprimido* que se publica en 1970, que vendió 750 mil ejemplares en sus primeros 30 años, una cifra alucinante para un texto teórico (Freire, 2000, p. 7).

La educación popular es una de las corrientes políticas y pedagógicas nacidas en América Latina durante la Revolución de 1968, que tuvo una impronta profunda en los movimientos sociales del continente. Cuatro décadas después de los primeros libros de Freire, podemos asegurar que no existen movimientos sociales que no tengan alguna relación con la educación popular. La propuesta de Freire superaba el vanguardismo imperante en esos años, sostenía que para transformar la realidad hay que trabajar *con* el pueblo y no *para* el pueblo, y que es imposible superar la deshumanización y la internalización de la opresión sólo con propaganda y discursos.

Las metodologías que tendían a superar las jerarquías y entre educador-sujeto y alumno-objeto, mostraron rápidamente que son herramientas muy útiles para trabajar con los sectores populares. El trabajo para diluir las relaciones de poder y establecer cierta horizontalidad en los espacios de los movimientos, prácticas en las que se educaron varias generaciones de militantes sociales, se reveló como un acicate imprescindible para fomentar la participación y la formación entre los sectores populares.

En paralelo, es importante observar los cruces entre educación popular y comunidades eclesiales de base: en ambos espacios se practica una cultura grupal igualitaria y horizontal, donde se ponen en cuestión las jerarquías por saberes, colores de piel, sexos y edades. Los canales de comunicación entre estas experiencias eran muy fluidos y se puede asegurar que ambas corrientes jugaron un papel destacado desde la década de 1970 en la nueva generación de movimientos antisistémicos.

• La teología de la liberación nace en la segunda mitad de la década de 1960 y es la segunda corriente que deseo recorrer brevemente. Entre el 21 y el 25 de julio de 1968 se realiza el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú, donde Gustavo Gutiérrez pronuncia una conferencia titulada "Hacia una teología de la liberación", que es la base de su libro *Teología de la Liberación* publicado en 1971. Meses después se realiza la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la ciudad colombiana de

Medellín, que consagra la fuerza de esta nueva reflexión teológica. En el mismo período se crean grupos de "sacerdotes de tercer mundo", comprometidos con la opción por los pobres que es una de las características de esta corriente.

El teólogo Juan Carlos Scannone, en una reflexión retrospectiva, destaca la inflexión que se produjo en esos años y la confluencia entre análisis que provenían de diferentes ámbitos:

> Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina había sido la del desarrollo, desde Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba al anterior: el de la liberación. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación, influida entonces por la teoría de la dependencia, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Scannone, 2009, p. 60).

• Los principales exponentes de la teoría de la dependencia en su vertiente marxista, son los brasileños Ruy Mauro Marini y Theotonio dos Santos, quienes elaboraron sus principales textos desde mediados de la década de 1960 en el exilio. Marini es un investigador-militante que perteneció al grupo Política Operaria (Polop) en Brasil y en su exilio chileno se integró al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), donde fue miembro del Comité Central y director de su revista teórica *Marxismo y Revolución*, hasta el golpe de Estado de Pinochet en 1973.

En sus libros *Subdesarrollo y revolución* (1969) y *Dialéctica de la Dependencia* (1972), Marini sostiene que las burguesías nacionales sobre-explotan a los trabajadores para compensar su baja participación en la plusvalía global, que es un mecanismo estructural de acumulación de capital en los países periféricos, pero que tiene como contrapartida el estrechamiento del mercado interno, lo que obstruye el desarrollo autónomo de las naciones dependientes. Despliega su teoría del subimperialismo para explicar la autonomía relativa del régimen militar y de la burguesía brasileña respecto de los EE.UU.

• La teoría de la marginalidad fue formulada a fines de la década de 1960 por Aníbal Quijano, José Nun y Miguel Murmis, entre los más destacados en América Latina. En un texto de 1970, Quijano sostiene que el "polo marginal" en las sociedades dependientes no está desapareciendo sino expandiéndose, al revés de lo que sucede en las metrópolis, y que se ha formado una "economía de subsistencia" con relativa autosuficiencia. Casi 20 años después, en 1998 y gracias a experiencias como Villa El Salvador y las organizaciones económicas populares de carácter comunitario, Quijano se pregunta si aquel polo marginal puede estar evolucionando hacia una "economía alternativa" (Quijano 2014a y 2014b). En todo caso, considera que esas unidades representan una "novedad sociológica" en América Latina.

***

Quisiera ahora centrarme en los pensadores y en las ideas que provienen del mundo indígena y negro. En la generación que comenzó su compromiso activo hacia fines de la década de 1960 y comienzos de los 70, las referencias teóricas fueron invariablemente europeas o de otras regiones del Norte, ya fueran de cuño marxista o anarquista. Fanon y Mao fueron conocidos, en gran medida, por habernos llegado a través de los circuitos europeos, pero no fuimos capaces de tratarlos fuera del marco del pensamiento eurocéntrico.

En cuanto a la región, nuestras lecturas se centraban en pensadores y militantes como los citados en este trabajo, además de revolucionarios como el Che, Sandino, Camilo Torres, Fidel, y los guerrilleros que en esos años jugaban un papel central. Desconocíamos la wiphala, el katarismo y las ideas revolucionarias que provenían del sótano de nuestras sociedades, aquellas que, como señala Sinclair Thomson, no sintonizan con los ideales de derechos humanos, ciudadanía o

autonomía individuales, porque no imaginábamos que existiera otra genealogía revolucionaria que la occidental (Thomson, 2006).

Fuimos una generación rebelde pero eurocéntrica, que no fue capaz de romper con el colonialismo del saber ni con los marcos teóricos legados, en particular, por la tradición marxista. Esto sucedía justo cuando estaban naciendo propuestas que rompían con esas tradiciones que anteponían la explotación a la opresión. Más aún, ni siquiera pensábamos en esos términos ya que la opresión racial nos parecía lejana porque –como buenos eurocéntricos– la conciencia de clase estaba por encima de la étnica.

Fausto Reinaga (1906-1994) nace en una pequeña ciudad del departamento andino de Potosí a más de 4.000 metros de altura. Padre y madre participaron en el levantamiento de Zárate Willca en 1899 y trabajaban en labores domésticas en la minera estadounidense Patiño Mines. Sus tres hermanos murieron: sus hermanas fueron violadas y asesinadas por terratenientes blancos siendo niñas y su hermano fue fusilado en el servicio militar. Perdió un brazo siendo niño, en represalia porque sus padres se alzaron contra un terrateniente; aprendió a leer a los 16 años, se graduó en Derecho a los 30 y escribió 32 libros (Ticona, 2015).

En 1970 publicó *La revolución india* (su libro más difundido) y *Manifiesto del Partido Indio*, y en 1971 *Tesis india*, que son sus libros más próximos temporalmente a la Revolución Mundial de 1968, aunque comenzó a publicar en la década de 1950. El partido Panteras Negras de EE.UU le pidió inmediatamente autorización para traducir el Manifiesto al inglés (Cruz, 2013, p. 460). Como todos los indios, fue humillado y sintió vergüenza por su condición. En su primera etapa se hace marxista pero a la vez defiende el indigenismo, visita la URSS en 1960 y al regresar rompe con el comunismo. Supera la "crisis de conciencia" volcándose al pensamiento ancestral y formula sus ideas indianistas que incluyen los textos citados. Al finalizar esa década escribe *El pensamiento amáutico* (1978) e ingresa en la tercera etapa de su reflexión teórica.

Como señala el sociólogo aymara Esteban Ticona, "Reinaga no es un intelectual que parte de la teoría para interpretar la realidad boliviana, es un pensador que aprendió a interpretar la realidad desde la praxis de la vida. Esta situación le permitió traspasar las fronteras de las corrientes de pensamiento e incluso las disciplinas" (Ticona, 2015, p. 103). Nos enseña que desde lo local se puede interpelar y debatir lo global, como la colonización y aún el capitalismo. Sus ideas tuvieron cierta incidencia en el *Manifiesto de Tiwanaku*, en particular en la necesidad de redescubrir y revalorizar la historia india, en la conciencia de la continuidad del colonialismo y en el hecho de que una minoría blanca y mestiza oprime a las mayorías quechua-aymaras.

Si el indianismo promueve una revolución de la cultura oprimida y silenciada contra la civilización occidental, el pensamiento amáutico[16] produce un giro hacia lo universal. Ambos son profundamente anticoloniales, pero el segundo profundiza en la noción de lo indio, que en su opinión no se reduce a un color de piel: indio es quien recoge el pensamiento y la forma de vida ancestral y comunal, es quien está apegado a las leyes de la naturaleza y al respeto a la vida, aunque sea mestizo, blanco o negro. Por eso propone que los seres humanos de cualquier color de piel, si piensan sienten y actúan "cósmicamente, son indios a plenitud" (Ticona, 2015, p. 125). Ser indio es pensar y sentir como ayllu/comunidad. Podría agregar, en el mismo sentido, las concepciones circular del tiempo y cósmica del universo, y una relación con la naturaleza que muchos años después fue formulado como Buen Vivir/Sumak Kawsay.

Tanto el indianismo como el pensamiento amáutico, el segundo es la continuación y profundización del primero, marchaban a contracorriente de lo que pensaban los partidos y fuerzas marxistas que en la década de 1970 eran abrumadoramente hegemónicas en los movimientos antisistémicos de América Latina. En un texto crítico hacia esas izquierdas, Silvia Rivera recuerda lo que vivió durante el mayor contrapoder popular de la época:

16 De amauta o sabio.

> En los pasillos de la Asamblea Popular, se respiraba un ambiente de 'nosotros', gente mestiza y blancona, leída, proveniente de una amplia gama de capas medias con variable trayectoria y poder adquisitivo, donde los cholos e indios tenían que ser capaces de las mismas piruetas argumentativas y citas de autores clásicos, si querían sentirse parte de ese ambiente. Por eso es que Jenaro Flores y los kataristas sonaron tan radicalmente 'otros', porque su 'castimillano'[17] expresaba otras verdades, las vividas, y su razonamiento letrado se nutría más de Reinaga y Fanon que de Marx y Lenin (Ticona, 2015, p. 114).

El pensamiento de Reinaga fue marginal en esos años, así como el katarismo y el indianismo. Recuerdo que cuando el golpe de Estado de 1971 que derrocó al progresista general Juan José Torres, quien se había negado a armar a los trabajadores de la Asamblea Popular, la agrupación Frente Estudiantil Revolucionario en Uruguay repartíamos un volante que se titulaba "Hacer de cada Torres un Kerensky"[18].

En aquellos años no era sencillo aceptar el cuestionamiento del antropocentrismo y trabajar para hacerse uno con la madre tierra y el cosmos; sobre todo para una generación que se estaba formando en la creencia de que el capitalismo y las injusticias se superarían gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, podemos comprobar cómo desde el ciclo de luchas 2000-2005, en Bolivia, donde los protagonistas fueron los pueblos indios, las propuestas de descolonización, la lucha contra el racismo y los derechos de la madre tierra, tan presentes en Reinaga y los indianistas, se han convertido en artículos de la Constitución de 2008.

El indianismo anticolonial está presente de muchos modos en la Bolivia actual, donde una nueva generación ha emitido la *Declaración de Peñas*, el 14 de noviembre de 2006, en una ceremonia donde se

17 Castellano andino que hablan los indios.

18 Aleksandr Kérensky fue un dirigente social-revolucionario ruso y el último presidente del gobierno provisional que derrocaron los bolcheviques el 25 de octubre de 1917.

realizó un acto de enorme valor simbólico: la reconstitución de cuerpo de Tupac Katari, que abre un proceso colectivo permanente de descolonización y renovación aymaras (Delgado y Thomson, 2017).

***

El brasileño Abdias do Nascimento (1914-2011) es uno de los principales exponentes del pensamiento y la militancia negras en Brasil, un país donde la mitad de la población es afrodescendiente. En 1941 durante un viaje por América del Sur resolvió crear un grupo de teatro negro como arma contra la discriminación racial. Al volver a Brasil fue procesado por resistir agresiones racistas y creó el Teatro del Sentenciado en el penal de Carandirú. Al salir de la cárcel fundó en Rio de Janeiro, en 1944, el Teatro Experimental del Negro (TEN), que formó la primera generación de actores y actrices negros y propició la creación de una literatura dramática afro-brasileña.

El elenco estaba integrado por obreros y empleadas domésticas, unas cuantas analfabetas, por lo que debieron crear cursos de alfabetización y de cultura general para que pudieran leer los textos y actuar en el teatro. La primera generación estuvo integrada por 600 alumnos, cuya mayoría provenían de sectores populares sin escolaridad. El objetivo del teatro era descubrir la discriminación que sufrían y encontrar su lugar dentro de la cultura afro-brasileña como protagonistas (Do Nascimento, 2004). El trabajo social y político del TEN entre las mujeres facilitó la creación de la Asociación de Empleadas Domésticas y el Consejo Nacional de Mujeres Negras. Publicó la revista *Quilombo* dedicada a la denuncia de la discriminación racial.

El TEN utilizaba el teatro como un foro de ideas, debates, propuestas y acción para "la transformación de las estructuras de dominación, opresión y explotación, raciales implícitas en la sociedad brasileña dominante" (Do Nascimento, 2004, p. 221). Por eso organizó el Co-

mité Democrático Afro-Brasileño y luego el I Congreso del Negro Brasileño, en 1950.

Abdias fue escritor, artista plástico y poeta, pero su compañía teatral fue un mecanismo potente de militancia por la causa negra. En 1968 publicó *El negro rebelde*, *Teatro Experimental Negro* y *80 Años de abolición*. La década de 1960 representó un corte en su trayectoria: "Al sustituir la *bandera de la negritud* por la *bandera de la conciencia negra*, Nascimento releyó y resignificó la propia historia del TEN" (Nucci, 2011, p. 3).

El TEN hizo un trabajo de alfabetización y educación diferentes, utilizando las piezas teatrales y la interpretación como sus principales materiales pedagógicos. Este es el punto central que pretendo mostrar, además de destacar que el trabajo teatral y la formación de miles de artistas negros y negras se produce más de 20 años antes que las experiencias de Paulo Freire que dieron nacimiento a la educación popular. Esa orientación le permite a Abdias abandonar una concepción esencialista del negro, para incorporar otro lenguaje en el prólogo de *El negro rebelde*, en el año clave de 1968, poco antes de dejar Brasil hacia su exilio en los EE.UU.

Ese viraje de Abdias está influenciado por tres procesos que confluyen a fines de los '60: la descolonización africana, el partido Panteras Negras y el propio movimiento negro brasileño. En diálogo con Sartre y Camus, incorpora los conceptos de "resistencia" y de "revuelta" en su vida activa y en sus obras, y deja de lado los de "raza negra" y sobre todo "democracia racial" de Gilberto Freyre.

Su ruptura política lo fue llevando a optar por la diferencia frente al discurso de la igualdad, y a desarrollar la propuesta de "quilombismo" a partir de 1968 como "una ideología de liberación de los negros brasileños" (Nucci, 2011, p. 6). No fue un proceso individual ni teórico, sino vinculado a la relación entre la militancia negra y la sociedad que se venía procesando desde la década de 1930. En este período se produce una clara disociación de intereses entre intelectuales-académicos y militantes-intelectuales que Abdias formula en el prólogo de El Negro Rebelde.

En este trabajo, fruto de esta radicalización y ruptura, sostiene que la integración en la sociedad no debe ser confundida "con el emblanquecimiento compulsivo, o el desaparecimiento del negro y de la negritud en los cuadros étnicos de una mayoría dispuesta a tragarlos" (Do Nascimento, 1968, p. 51).

En *El Quilombismo* (1980), Abdias da forma política a sus propuestas, defendiendo un movimiento que se construya un "Estado Nacional Quilombista, inspirado en el modelo de la República de Palmares, en el siglo 16, y en otros quilombos que existieron y existen en el país" (Do Nascimento, 1980, p. 274). Sería una sociedad basada en una economía comunitaria y cooperativista que distribuya los bienes en base a los resultados del trabajo colectivo. Pero el tipo de Estado que propone no se relaciona con las tradiciones estatales europeas, ya que "prohíbe la existencia de un aparato burocrático estatal que perturbe o interfiera con la movilidad vertical de las masas", se reclama anti-capitalista, anti-racista, antiimperialista y anti-colonialista, y demanda que la mitad de todos los cargos sean ocupados por mujeres (ídem, p. 276).

En ese proceso Abdias recupera el pan-africanismo y la revalorización del continente del que fueron arrancados, lo que supone rechazar el concepto de Estado-nación que se construyó destruyendo las culturas del negro y del indio. Uno de sus estudios [5]concluye:

> Si en 1949, y en la década de 1950, la cultura de origen africana fue el medio para llegar a las masas incultas, en la década de 1960 hubo un cambio esencial: la cultura de origen africana se convierte en el fundamento de la una identidad propia de una parte de la población brasileña: el negro brasileño (Nucci, 2011, p. 12).

En la actualidad, la discriminación racial y la violencia contra los negros se ha agravado en Brasil, como en todo el mundo. Los grupos de jóvenes en las *favelas* trabajan en una dirección similar a la del TEN, colocando en el centro el *quilombo* como territorio en resistencia, pero también como territorio de la diferencia. Los colectivos

actuales en numerosas *favelas* no pretenden una integración imposible en la sociedad blanca hegemónica, sino afirmar y dignificar las relaciones sociales heterogéneas en que hacen sus vidas cotidianas (Zibechi, 2015).

***

María Elena Moyano (1958-1992) vivió, abrazó la militancia y fue asesinada en Villa el Salvador, Lima. Jugó un papel relevante en la creación de un feminismo popular y plebeyo. Tenía 13 años en 1971 cuando llegó a la mayor toma de la ciudad y en los '80 estuvo al frente de una organización inédita en el país: la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador (FEPOMUVES). El 15 de febrero de 1992, un comando de Sendero Luminoso la asesinó cuando asistía a una actividad del Comité del Vaso de Leche y luego destruyeron su cuerpo con cartuchos de dinamita, una actitud similar a la de los conquistadores con el cuerpo de Túpac Amaru.

María Elena llegó al arenal desierto de Villa El Salvador con su madre y sus siete hermanos cuando los desalojaron de una vivienda que no pudieron pagar y les embargaron los muebles. Construyeron un lugar donde dormir con cuatro esteras y colocaron un quinta a modo de techo, como todas las familias ocupantes de Lima. No tenían ni velas para alumbrarse en la noche. Salía de su casa a las 5 de la mañana para hacer la fila del autobús y luego caminaba media hora para llegar al colegio. Comenzó su militancia en las actividades comunitarias en el club de madres, luego se integró al Partido Unificado Mariateguista y más tarde al Movimiento al Socialismo. Estudio sociología hasta segundo año.

Villa El Salvador no era un lugar cualquiera. Fue la periferia mejor organizada de Lima, con una variedad asombrosa de trabajos colectivos. En la década de 1990 había en la capital peruana unas 15 mil organizaciones populares registradas: 7.630 comités del Vaso

de Leche, 2.575 clubes de madres, 2.273 comedores populares y 1.871 juntas vecinales (Zibechi, 2008, p. 210).

Además de estas tres organizaciones donde la casi totalidad de sus integrantes eran mujeres, existieron rondas nocturnas de vigilancia integradas por mujeres para prevenir robos, marchas y acciones cotidianas para demandar los más elementales servicios como agua, luz y transporte para salir del lejano arenal. En el barrio mandaban las mujeres, en particular las madres, ya que los varones salían a trabajar. María Elena fundó un comité de madres llamado Micaela Bastidas, en homenaje a la compañera de Túpac Amaru. En 1983 un grupo de compañeras del club de madres que limpiaban las calles, además de las madres más jóvenes que estaban en los comités de Vaso de Leche y en los comedores populares, proponen la formación de una organización sólo de mujeres "que no existía en la historia del país" (Montoya, 2010, p. 109).

FEPOMUVES nace como un feminismo distinto al que hasta entonces se conocía. Se diferencia por un lado del feminismo académico y de clases medias. Por otro, de los procesos de ocupación de tierras en Lima que no dieron pie a un tipo de organización similar. Se trataba de mujeres pobres que resolvían sus vidas en base a la solidaridad, que vivían la contradicción de apoyar a sus esposos, pero a la vez sufrir el machismo de sus maridos. En ese contexto, el liderazgo de María Elena Moyano consigue la creación de una organización diferente: con un centro de salud que atendía medicina general, pediatría, ginecología y laboratorio durante todo el día; que monta talleres para capacitarlas en emprendimientos productivos; con bancos solidarios para préstamos a fin de que puedan dedicarse al comercio; y con una casa-refugio para que las mujeres maltratadas tengan dónde acudir y tuvieran contención psicológica y afectiva (Montoya, 2010, pp. 109-110).

María Elena tuvo el valor de enfrentar a Sendero Luminoso cuando tenía 33 años, porque era una líder popular que disputó tanto al Estado como al terrorismo que se decía revolucionario. Ambos eran formas complementarias, patriarcales y machistas, que se propuso

enfrentar porque, al hacerlo, defendía el carácter autónomo y democrático de las organizaciones populares. Muchos análisis sostienen que el asesinato de María Elena, una mujer pobre, negra y éticamente intachable, fue el comienzo del ocaso de Sendero Luminoso en Lima, ya que no pudo entrar al barrio popular más emblemático de la ciudad.

Encarna el nacimiento de un feminismo de abajo, que no se posiciona en contra de las organizaciones feministas blancas, como el centro Flora Tristán, con el que tuvo fluidas relaciones. Pero dedica sus energías a la auto-afirmación de las mujeres de los barrios periféricos, que tienen modos y maneras propias de organizarse, en espacios y tiempos construidos y sostenidos por ellas.

***

> Cuando se escriba la historia de los pueblos mexicanos del siglo XX, y se relaten los años de maduración y explosión del movimiento indígena que cambiaron el futuro de México a partir de los ochenta, Floriberto Díaz será reconocido como una de sus mejores cartas: intelectual orgánico de su gente, educador, fusible entre su México profundo y el México imaginario de los juzgados, congresos, seminarios y negociadores políticos (Bellinghausen, 2006) .

Floriberto Díaz (1951-1995) nació en el pueblo mixe Tlahuitoltepec, en Oaxaca (México), fue uno de los más importantes intelectuales indígenas de México. Es el creador del concepto de "comunalidad", una propuesta para pensar la resistencia al capitalismo y la nueva sociedad, pero sobre todo para reflexionar la realidad de los pueblos indígenas. Según Bellinghausen, "se adelantó a lo que hoy se ha generalizado en el mundo indígena: la idea de autodeterminación, derechos culturales y políticos, dignidad y razón" (ídem).

Floriberto se formó como sacerdote y luego se trasladó a la Ciudad de México a realizar estudios en antropología. Regresó a su comunidad y reconoció a los ancianos como sus guías e inspiradores. Desarrolló sus reflexiones y conceptos desde el interior de su pueblo y en base a la cosmovisión mixe/ayuuk, que modeló su vida y sus ideas. Floriberto sostuvo que "el movimiento indígena contemporáneo surge de una manera cautelosa, pero sin intenciones de detenerse a partir de 1968" (Díaz, 2007, p. 160). Tuvo una visión muy clara y precisa de las prácticas comunales, pero también de cómo éstas se corrompen y quiénes son los agentes de esos cambios negativos:

> Se puede afirmar con toda certeza que el empobrecimiento de las asambleas generales devino del exterior, siendo el sistema educativo uno de los instrumentos más importantes. En particular, cuando los 'estudiados' empezaron a ocupar cargos de mando dentro de la comunidad, introdujeron las normas que aprendieron a observar y a hacer observar dentro de las aulas con los niños escolares: 'no hablar desordenadamente, sino uno por uno; levantar la mano si quieres hablar; no hacer ruido, etc.' Esta práctica introdujo en los primeros años de la década de los setenta la 'adopción de decisiones por mayoría de votos, mediante el conteo de brazos levantados, sustituyendo el cuchicheo y el consenso' (Díaz, 2007, p. 44, énfasis en el original).

Si cambiamos la palabra "estudiados" por militantes vanguardistas, estamos ante una situación similar: el proceso de normalización o estatización de las comunidades y los movimientos sociales. Una realidad que Floriberto se empeñó en combatir defendiendo la autonomía comunitaria

Todas sus reflexiones parten de la experiencia comunitaria. Para Floriberto el poder puede estar inspirado en el padre-macho jefe de familia, que fue el concepto con el cual los católicos adoctrinaron en los pueblos; pero la autoridad indígena es dual, es padre-madre. En la comunidad las autoridades deben cumplir "un papel paterno-ma-

terno", de modo que las cualidades de mando combinan los papeles de padres-madres (ídem, p. 43). Opone a la concepción patriarcal del poder –donde el macho domina– la idea comunal, donde los principios femenino y masculino se complementan.

Su concepción sobre la comunidad es notable, y se aparta del Estado-nación que la considera una suma de individuos. En la propuesta de Floriberto "es la tierra que nos comuna", por tanto la comunidad es geométrica, no aritmética (ídem, p. 26). La comunidad es una serie de relaciones entre la gente y el espacio y luego entre las personas, porque siempre coloca en lugar destacado la tierra, que no le pertenece a los comuneros sino que hay una pertenencia mutua, porque la tierra tiene vida, no es sólo el suelo: una concepción integral y humanista. Rechaza la idea de una comunidad que gira en torno al tipo de propiedad, que no niega, pero sostiene que esa es una visión occidental que impide comprender como tierra-Madre como espacio totalizador y el territorio donde se práctica la igualdad de todos los seres vivos; como asamblea donde se decide por consenso; donde la autoridad es servicio gratuito; donde el tequio (trabajo colectivo voluntario) recrea la comunidad. Mientras los ritos y ceremonias expresan el don comunal. "La comunalidad define la inmanencia de la comunidad" (ídem, p. 39).

Floriberto polemiza con el postulado de la autonomía regional pluriétnica, porque considera que una sola propuesta autonómica implica prepotencia y autoritarismo al desconocer las diferentes formas que se han dado los pueblos. Sostiene que se puede hablar de varios niveles de autonomía que los estudios académicos no toman en consideración: "comunitario, municipal, intercomunitario, intermunicipal, del conjunto de comunidades de un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otro sectores sociales" (ídem, p. 35).

Su rechazo a la escuela estatal y la defensa de la alfabetización mixe, es uno de sus aportes más notables. La honda desconfianza en las instituciones estatales deriva de la experiencia viva de su pueblo y de su persona la relación con ella. En sintonía con la Declaración, de

octubre de 1993, sostiene que "la aspiración de nuestros pueblos indígenas no es constituirse en nuevos estados, sino alcanzar el conocimiento y respeto que merecemos" (ídem, p. 166).

Finalmente, una de las reflexiones y enseñanzas más profundas de Floriberto Díaz vienen en sus "Autorreflexiones", cuando debió elegir entre su pueblo y la academia. Se presenta a los ancianos consejeros de sus comunidades para explicarles el trabajo de campo que haría para la academia. La respuesta es un programa político: "¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades, y el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! ¡Es este examen el más importante y no algo que lleves a otra parte!" (ídem, p. 351).

Comprendió que no debía convertir a las comunidades en objeto de estudio, que no debía escribir para los académicos que lo examinaban sino para su propio pueblo. Fue invitado por el EZLN como asesor a los diálogos de San Andrés, pero "su corazón minado le impidió llegar a la cita. Sólo llegó su sombrero" (Bellinghausen, 2006).

Capítulo 5

Cambios en la larga duración

La Revolución Mundial de 1968 provocó una honda mutación en el sistema capitalista, marcando el comienzo de su extenso ocaso. Pero también generó cambios profundos en las sociedades y en los movimientos antisistémicos. Se trata de revisarlos someramente, combinando las repercusiones entre las elites con las modificaciones en las culturas políticas de los sectores populares, que auspician el nacimiento de movimientos de nuevo tipo que hasta ese momento no habían tenido mayor incidencia y que, a partir de los '70, empiezan a ocupar lugares centrales en las agendas políticas.

La contraofensiva de las clases dominantes desde 1973, tuvo en América Latina un perfil particularmente represivo, con cientos de miles de muertos y desaparecidos, guerras de exterminio contra los pueblos, en particular en Centroamérica y en Colombia, pero además con un completo viraje en el terreno de la economía, la cultura, las relaciones sociales y el papel de los estados en la relación con sus ciudadanos.

Creo necesario recapitular cinco cambios provocados por la Revolución de 1968, de larga influencia en nuestro mundo y que siguen operando con enorme intensidad.

Una profunda mutación sistémica

Medio siglo después de 1968, ya nadie pone en duda el declive de los EE.UU y su incapacidad para poner orden en el mundo como lo hizo desde 1945. Estamos ante el fin de la hegemonía estadounidense. Pero en este medio siglo colapsó, también, el llamado socialismo real, la Unión Soviética y todo el campo socialista. China ha evolucionado hacia un capitalismo neoliberal, al igual que países que fueron referencias en la década de 1970, como Vietnam.

Para Wallerstein la caída del socialismo real (1989-1991) es el último acto de la Revolución de 1968, al destruir el consenso liberal que incluía al campo socialista. La protesta de esos años se dirigía no sólo contra el imperialismo yanqui, sino "contra la transformación histórica del socialismo, incluso el socialismo leninista, en liberal-socialismo", que fue uno de los temas centrales del nuevo anarquismo y del maoísmo (Wallerstein, 1996, p. 239). Considera que el núcleo del liberalismo fue la domesticación de las clases trabajadoras por el sufragio, el desarrollo y el estado del bienestar, tarea en la que cuenta con el beneplácito de las izquierdas y de los países comunistas (con la excepción de China durante la Revolución Cultural).

Concluye su análisis señalando: "Entre 1968 y 1989 el consenso liberal, y la esperanza que ofrecía de un mejoramiento gradual de la suerte de las clases trabajadoras del mundo, fueron fatalmente minados. Y una vez minados no puede haber domesticación de esas clases trabajadoras" (ídem, p. 241). En adelante, las clases populares sólo podrán ser controladas a través de la fuerza, porque 1968 destruyó el consenso. En este punto, debe considerarse al campo socialista y en particular a la Unión Soviética, formando parte de un sistema-mundo que controlaba y sobornaba a las "clases peligrosas". Por eso, en sintonía con el sociólogo peruano Aníbal Quijano, sostiene que la caída de los socialismos "fue en realidad una gran liberación" (ídem, p. 249). Gracias a ella pudimos salir de la trampa, aunque debemos reconocer que esa libertad (ya no tenemos el "deber" de luchar por una sociedad como la soviética), tiene su contra-

partida: nos hemos quedado sin estrategias, sin rumbo en mares de los que no tenemos cartografías.

La Revolución de 1968 fue respondida por las elites con una profunda reestructuración de los sistemas productivos, con nuevos modos de acumulación denominados como acumulación por despojo/cuarta guerra mundial o guerra contra los pueblos. La consecuencia de este viraje sistémico, es un aumento considerable de la desigualdad y una formidable concentración de poder y riqueza en el 1% de la humanidad. Las clases dominantes se han atrincherado dentro de su fortaleza de seguridad en medio de la desintegración del sistema-mundo, abandonando al resto de la población, pero de modo muy particular a la mitad más pobre.

En América Latina las cosas fueron más drásticas aún. Los de arriba procedieron a una suerte de refundación del capitalismo, cuyo exponente más claro fue el régimen de Pinochet en Chile. Se registra una reestructuración completa de los modos de dominación: un sistema de competencia salvaje en las relaciones laborales, obstáculos a la organización de los trabajadores, privatización del sistema de pensiones y de salud, y mercantilización de la educación. El deterioro del conjunto de los servicios estatales es tan profundo, que amplios sectores de las clases medias acuden al sistema privado, quedando los sectores populares prácticamente a la intemperie.

Ni siquiera bajo los gobiernos progresistas (desde 1999 hasta los que sobreviven en 2018), esta realidad se ha modificado de la forma que era necesaria. Entre la mitad y dos tercios de la población latinoamericana, según los países, quedó por fuera del empleo fijo y estable, con problemas de vivienda, acceso al aguan potable, saneamiento y transporte, y de las prestaciones mínimas que otorgaba el estado del bienestar. La exclusión de una parte de la humanidad, en general indios, negros y mestizos, es inevitable bajo la acumulación por despojo y es la contrapartida de la concentración de riqueza en el 1%. [6]Para mantener semejantes niveles de desigualdad, y por lo tanto de pobreza, el sistema debe militarizar el mundo, blindar a los

más ricos, con la esperanza de que la dominación por el temor o el terror, sea lo más duradera posible.

Los desafíos al patriarcado

Las mujeres fueron participantes de primera línea en la resistencia a la conquista, en las guerras de independencia, en la Revolución Mexicana y en todas las luchas en la región. Durante la Revolución de 1968 crearon las condiciones para el nacimiento de movimientos de mujeres en los años siguientes. En este período hubo dos tendencias claramente diferentes: las mujeres que se implicaron en las organizaciones políticas y armadas, en general provenientes de las universidades y de familias de clases medias, y las que se ocuparon de la sobrevivencia a través de la proyección colectiva de sus roles tradicionales, como los comedores populares.

Sin embargo, hubo cruces como el que protagonizaron María Elena Moyano y muchas mujeres que atravesaron las diferencias de clase y las de saberes, para trabajar junto a sus pares:

> La gran diferencia entre las expresiones feministas anteriores y el feminismo que se expresó en la década de 1970 en América Latina es el descubrimiento por parte de las mujeres de su "mismidad", su identidad consigo mismas, y de su diferencia positiva, no subordinada, con los hombres, es decir que éstos no eran ni su medida ni su modelo (...).
>
> El feminismo de la segunda mitad del siglo XX fomentó el encuentro entre mujeres, las reconoció como sujetos, si no de su historia total, por lo menos de su presente situación de rebelión, de su proceso de liberación, de su toma de posición (Gargallo, 2006, p. 87).

Las mujeres empezaron a juntarse y a reconocerse, a descubrir que sus formas de hacer no encajaban en los modos tradicionales de hacer política y que no tenían, ni podían tener, representantes. Como señala la feminista autónoma Francesca Gargallo, "el feminismo era,

entre todos los movimientos que confluyeron en 1968, el que contaba con la historia de resistencia más antigua, a la vez que el más joven y el más incómodo para el sistema" (Gargallo, 2006, p. 22).

Los movimientos de mujeres se expanden de forma notable a partir de la década de 1970. En un primer momento, aparece un feminismo ligado a la academia y a centros de mujeres urbanas de clases medias, que se proponen "combatir las causas estructurales que restringen la ciudadanía de las mujeres o afectan su ejercicio", y lo hacen trabajando por "la ampliación de la ciudadanía de las mujeres y en las políticas y procesos de desarrollo para que respondan a criterios y resultados de equidad y justicia de género", como rezan los principios del centro Flora Tristán de Lima, creado en 1979 (Rodas, 2008, p. 159)). Se trata de decenas de ONGs que, como la uruguaya Cotidiano Mujer, creada en 1985, se proponen "aportar a nuevos derechos ciudadanos y a nuevas dimensiones de la libertad y la autonomía de las mujeres, tanto económica, como política, afectiva y cultural" (Cotidiano Mujer, 2011).

La transformación de mayor alcance la protagonizaron los miles de colectivos de mujeres pertenecientes a los sectores populares, ya sean los comedores en los barrios para alimentar a sus hijos e hijas, y las más diversas iniciativas para la sobrevivencia. Una de las corrientes populares más significativa, la conforman las mujeres que se organizan para encontrar a sus familiares desaparecidos en la guerra sucia de los militares y las dictaduras contra grupos guerrilleros y organizaciones populares. En 1975 nace la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos en Chile. En 1977 el Comité Eureka en México (Comité Pro-Defensa de Presos Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos de México). El mismo año comienzan las rondas de Madres de Plaza de Mayo en Argentina. En 1988 nace la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala. En todos los países fueron las mujeres las que estuvieron en la primera fila en la defensa de las víctimas de la represión.

Las mujeres de los sectores populares, indígenas y negras, fueron creando sus propias formas de emancipación que no coincidían con

los de las feministas de clases medias. La cooperación internacional, como sucedió con todos los movimientos, se encargó de cerrar esa brecha promoviendo la institucionalización del feminismo popular. Sin embargo, Gargallo sostiene que los nuevos empujes indígenas y populares en la región latinoamericana, están reviviendo el entusiasmo que generó la Revolución de 1968 para acotar la contrarevolución neoliberal.

En su última investigación dedicada a recoger los pensamientos de mujeres de 607 pueblos de nuestra América, no de organizaciones formales sino de las mujeres en sus territorios, se "desubica" de su lugar de poder-saber universitario para escuchar a las "otras", en un ejercicio simultáneo de descolonización y despatriarcalización. No dialoga, escucha. Y en ese escuchar, conoce los feminismos indígenas, negros y comunitarios, y las múltiples formas de ser mujer que no se reconocen en la cosmovisión occidental moderna capitalista y patriarcal. Sostiene que desde la década de 1970, las políticas de resistencia de larga duración de los pueblos mutaron, porque "cambiaron de estrategia" y, al hacerlo, mostraron transformaciones profundas ancladas en sus lógicas comunitarias y étnicas, convirtiendo a sus pueblos resistentes en sujetos territorializados donde las mujeres juegan un papel central (Gargallo, 2012).

El impresionante desarrollo y expansión que vemos en el feminismo en las dos primeras décadas del siglo XXI, se debe en gran medida a lo sucedido después de 1968, cuando la lucha por la emancipación de las mujeres desbordó los límites de la academia y de las clases medias, con un feminismo nacido en los pueblos indios y negros, entre los sectores populares y las pobres del mundo.

Los de más abajo en el centro del escenario político

Desde la Revolución Mundial de 1968 los sectores populares, negros e indígenas ocupan el centro del escenario político, pero también económico, social y cultural. Desde que los "condenados de la tierra" se autoafirmaron, dejaron de considerarse "minorías" que de-

mandan derechos a los estados. Pero también dejaron de aspirar a ser integrados como ciudadanos supuestamente iguales ante la ley:

> Lo que ocurrió después de 1968 fue que los "pueblos olvidados" empezaron a organizarse como movimientos sociales y también como movimientos intelectuales, y expusieron sus demandas no sólo contra los estratos dominantes sino contra el concepto de ciudadano (Wallerstein, 2001, p. 130).

Los pueblos oprimidos entendieron que el racismo y el sexismo son estructurales; que no dependen de prejuicios de algunos individuos, porque se fundan en una institucionalidad (estatal pero no sólo) que es parte del sistema-mundo. Por eso las opresiones no pueden resolverse sin cambios al nivel de la estructura. La idea de ciudadanía, que dominó la cultura política durante décadas, responde a la intención de unificar a todos los habitantes del Estado-nación, concediéndoles derechos. Por definición, no todos pueden ser ciudadanos, de modo que una parte de la población debe estar excluida de esos derechos. Pero esto se hace de modo arbitrario, por cuestiones de raza, etnia, nacionalidad o género. Desbordar el concepto de ciudadano supone cuestionar la legitimidad del sistema de estados, lo que supone también superar los conceptos de marginación, y de su contrario, la integración.

La centralidad que adquieren los sectores populares en el sistema-mundo, tiene dos consecuencias. Las elites diseñan sus políticas, desde las represivas a las sociales, con el objetivo de contener a los de abajo, desde el momento que las "clases peligrosas" renuncian a ser integradas/domesticadas y van por más. En las estrategias de los principales *think tank* (desde el Banco Mundial y el FMI hasta las ONGs) los mecanismos para domesticar, desbaratando sus organizaciones, ocupan el centro de su pensamiento y de sus políticas.

En paralelo hay un cambio dramático en la vida de los de abajo, ya que adquieren su mayoría de edad cultural, social y hasta económica. Cuanto más se rebelan y se afirman como pueblos, cuanta mayor autonomía consiguen, peores son sus condiciones de vida porque

el capital huye de las zonas en rebeldía y la militarización crece de modo exponencial. Es lo que sucede en la mayor parte de las regiones pobladas por indígenas, que son territorios sólo aptos para la economía extractiva que destruye sus recursos de vida, al apropiarse de los bienes comunes.

Las culturas políticas legadas por la Revolución de 1968

El plural es clave. En el pasado tuvimos *una* cultura política emancipatoria y *una* estrategia, herederas del mundo de la Ilustración, siendo la unidad una pieza clave de todo el proyecto para cambiar el mundo. Sin unidad no había la menor posibilidad de construir sujetos revolucionarios poderosos, capaces de tomar el poder para transformar el mundo. Esa unidad se relacionaba con la existencia de un solo partido o vanguardia, capaz de conducir a las masas en una relación de mando y obediencia. Una vez alcanzado el poder, el partido revolucionario se convertía en "partido de Estado" que ponía orden en la sociedad, entendida como un todo homogéneo a ser conducido en bloque de una sociedad a otra.

Como puede apreciarse, el estalinismo no fue una desviación sino parte de este esquema, que pudo ser más o menos rígido y represivo según las circunstancias, pero era intrínseco al modo de concebir el socialismo y los caminos para construirlo. El zapatismo considera que la cultura política que promueve la unidad, como consecuencia de la homogeneidad conseguida por la jefatura de alguien o de algo (caudillo o partido), es un intento fascista de dominación.

La cultura política anterior a la Revolución de 1968 colocaba como sujeto social a la clase obrera industrial y como sujeto político al partido o a la organización revolucionaria. Esta característica podía conocer matices según países. En China, por ejemplo, se consideró que la fuerza motriz de la revolución era el campesinado, pero la fuerza dirigente era el proletariado. En todo caso, las clases no actúan de modo autónomo sino a través del partido, que representa los intereses estratégicos de las clases en lucha.

En cuanto a la cultura política, estaba anclada en una lógica racionalista que se plasmaba en el programa, elaborado por la dirección integrada por varones ilustrados de las clases media y alta. La figura de la "representación" de los intereses del pueblo, por esta camada de dirigentes, es central en esta cultura. La toma del poder era el objetivo estratégico al que se subordinaban las tácticas de cada etapa, que eran maniobras diseñadas por los dirigentes para alcanzar el objetivo final. Una vez alcanzado el poder, se hacía tabla rasa del pasado y se comenzaba la construcción de la nueva sociedad casi desde cero, asentada en el progreso y el desarrollo material permanentes.

La Revolución de 1968 resquebraja esta cultura política. Gradualmente comienzan a ponerse en práctica nuevos modos de hacer, en los que se combina lo viejo y lo nuevo. En el lugar de la asociación (donde las personas son medios para conseguir fines), van apareciendo la comunidad y los grupos de familias (donde los fines son las personas). El papel central del obrero es contrapesado, en esos espacios, por la mujer-madre de las barriadas periféricas. El lugar de la fábrica lo empiezan a ocupar los barrios. Mientras el obrero es productor de valores de cambio (mercancías), la mujer-madre produce valores de uso (para la sobrevivencia).

Es necesario dejar en claro que no hay un corte abrupto entre los términos, sino deslizamientos paulatinos pero no progresivos; la nueva cultura política no acaba de cuajar, se asoma y se esconde, va y viene, y así durante medio siglo. Son muy pocos los procesos organizativos de lo que se puede decir que encarnan una nueva cultura política, pero existen y son referencias ineludibles.

La organización taylorista del partido, con rígida división del trabajo entre dirigentes y dirigidos, es balanceada con la emergencia de organizaciones sumergidas en la vida cotidiana, como los comedores populares y las asambleas de manzanas, moldeadas como muchas otras en la lógica comunitaria. La convivialidad y la horizontalidad son modos de vida que, parcialmente, desplazan el papel del dirigente de vanguardia, jerárquico y autoritario. El cambio social no espera a

la toma del poder, sino que se hace realidad en la cotidianeidad, la ayuda mutua y la reciprocidad.

Nada más ajeno a mi voluntad que dar a entender que estos cambios son radicales y completos, que una cultura política desaparece y su lugar lo ocupa una nueva. Lo que quiero enfatizar es que, al lado de la vieja cultura, que aún es hegemónica en buena parte de los espacios de lucha y resistencia, aparece una cultura nueva, muchas veces localizada en espacios remotos pero que va creciendo como manchas de aceite, desplazando en unos cuantos espacios juveniles y de mujeres, a la cultura anterior a 1968.

Algunos movimientos han hecho de esta cultura una seña de identidad, casi un modo natural de actuación. Otros han avanzado unos pasos y luego retrocedieron, en gran medida por la contra-ofensiva política y cultural de las clases dominantes, que utilizan a las ONGs y a las instituciones estatales, con sus políticas sociales, para neutralizar las autonomías de abajo. Hemos descubierto, con dolor y tristeza, que los poderes establecidos, los estados, las clases dominantes, las instituciones represivas, los partidos de izquierda, sindicatos y docentes, trabajan codo a codo para revivir la vieja cultura política. Sabemos que cuando la policía llega a un bloqueo de calles, lo primero que pregunta es "quién está a cargo". El poder sólo puede dialogar con jefes o jefas, no con asambleas que cuchichean.

No está de más enfatizar que las nuevas culturas políticas están pariendo nuevas estrategias, consistentes básicamente en resistir a los poderosos y crear mundos nuevos para sostener la vida. Lo nuevo es que las estrategias de los pueblos las diseñan los mismos pueblos, en parte al modo racional de planes y medios para cumplirlos; pero también en encuentros donde cantan, danzan y celebran con la naturaleza. Pasaron los tiempos en que los cuadros superiores, los comités centrales, trazaban los caminos a seguir y los ritmos de la caminada. Ahora son los pueblos los que al caminar van decidiendo los caminos, en base a sus cosmovisiones, culturas y tradiciones.

Las culturas no se mueven de forma homogénea, en bloque, sino de modo fragmentario, con vaivenes, idas y venidas. Sin embargo, podemos afirmar que ya no hay sólo *una* cultura política, sino dos: la vieja y las nuevas, que son múltiples. Éstas se abren paso muy lentamente, porque el pasado es tan resistente como terco es el futuro.

Las formas de lucha

El intelectual mestizo ecuatoriano Atawallpa Oviedo Freire, investigador del pensamiento y episteme indígenas, sostiene que la mayoría de la población originaria Abya Yala decidió no enfrentar a los invasores. "Se dejaron dominar; lo que permitió que pervivan hasta la actualidad" (Oviedo, 2018, p. 20). Sostiene que los pueblos de este continente no estaban en condiciones de enfrentar frontalmente al invasor, que ostentaba mayor experiencia bélica, armas más sofisticadas y era portador de enfermedades enormemente destructivas.

Ante esta desventaja, los sabios o yachaks "prefirieron delinear un largo plan que les permita pervivir en el tiempo y en el espacio" (ídem). En su particular mirada, los pueblos de lo que hoy son Canadá y EE.UU se enfrentaron y fueron aniquilados, al punto que fueron reducidos a pequeños grupos sin mayor incidencia en la vida social y política de esos países. La decisión de los pueblos mayas y andinos consistió en "bajar la guardia para luego regresar altivamente con un proyecto más grande, la generación de otro mundo desde otros paradigmas e imaginarios" (Oviedo, 2018, p. 23).

No estoy en condiciones de discutir si estas apreciaciones tienen respaldo en los hechos históricos. Me interesa destacar que muestran otra forma de observar la historia, anclada en el tiempo largo y en los proyectos subterráneos de los pueblos, como colectivos que tienen sus estrategias, sus modos de elaborarlas (a través de rituales y del consejo de sus sabios) y de contra-atacar usando maneras envolventes e indirectas. De hecho, lo que desde la cultura occidental denominamos como retiradas y huidas, puede ser leído como las

formas de salvaguardar una cultura y una civilización diferentes, y de preparar sobre esa base el retorno.

Recién dos siglos y medio después de la conquista, los pueblos encaran una ofensiva importante con las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari que abren los caminos hacia la independencia de las colonias. Pero para llegar hasta ese momento, hubo que defender antes lo propio. "Desde la *racionalidad yachak*[19], se ha entendido que lo principal es la construcción del "poder social", esto es, restaurar las formas de gobierno, de organización, y de vida aldeana o comunitaria; antes que poner todos sus esfuerzos en la *toma del poder*" (ídem, p. 28).

La cultura política que nace luego de la Revolución de 1968 incorpora lentamente una variedad de formas de lucha, que desafían las antiguas jerarquías de métodos para conseguir los objetivos. Comenzamos a trabajar formas de acción no coloniales y no patriarcales, que pasan por no reproducir jefes/caudillos ni enfrentamientos violentos reproducen los modos de dominación. En cierto momento, los zapatistas dicen que "el silencio como estrategia", porque en esos momentos el poder no los puede controlar como hace cuando están expuestos en los medios (Muñoz, 2003).

Una actitud similar escuché en boca de los rarámuris en la sierra Tarahumara. Aseguran que ante cada embestida de los blancos, durante la colonia y la república, la estrategia fue huir, replegarse, abandonar el terreno para instalarse en lugares más seguros, hasta una nueva embestida. Desde la vieja cultura política, llegué a pensar que se trataba de una concesión a los opresores por no tener la capacidad o la voluntad de enfrentarse.

Sin embargo, cuando la crisis de la civilización occidental capitalista es evidente, los pueblos están allí, enteros en el sentido de que conservaron sus cosmovisiones, sus culturas, sus autoridades. Siguen siendo pueblos que las formas de vida propias como alternativa a la

19 Sabio conocedor de la sanación en los Andes.

crisis civilizacional. Por eso, las Arcas de Noé que estamos construyendo están siendo construidas con los materiales que conservaron, guardaron y escondieron durante cinco siglos. Tuvo mucho sentido no haber hipotecado la existencia de los pueblos a unas guerras que no podían ganar, aunque para la cultura colonial/patriarcal se trata de cobardía o traición.

Bibliografía

Arrighi, Giovanni; Hopkins, Terence y Wallerstein, Immanuel (1999). "1968: el gran ensayo". En *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, pp. 83-98.

Arrighi, Giovanni y Silver, Beverly (2001). *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Madrid: Akal.

Balbé, Beva; Marín, Juan Carlos y Murmis, Miguel (1973). *Lucha de calles, lucha de clases*. Buenos Aires: La Rosa Blindada.

Bañales, Carlos y Jara, Enrique (1968). *La rebelón estudiantil*. Montevideo: Arca.

Bartholl, Timo (2015) "Territórios de resistência e movimentos sociais de base: uma investigação militante em favelas cariocas". Tesis de doctorado en Geografía, Universidad Federal Fluminense.

Bellinghausen, Hermann (2006). "Floriberto Díaz, pensador ayuuk. Uno que estaba en guardia". En *Ojarasca* Nº 106, febrero, México.

Blanco, Hugo (1972). *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú*. México: Siglo XXI.

Brennan, James (1994). *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba 1955-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.

Castells, Manuel (1986). *La ciudad y las masas*. Madrid: Alianza.

Cecosesola (2003). *Buscando una convivencia armónica*. Barquisimeto: Escuela Cooperativa Rosario Arjona.

Cecosesola (2009). *Hacia un cerebro colectivo*. Barquisimeto: Cecosesola.

Cofré, Boris (2007). "Historia de los pobladores del campamento Nueva La Habana durante la Unidad Popular (1970-1973)". En *Archivo Chile*, Santiago.

CONAIE (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Tincui/Abya Yala.

Cotidiano Mujer (2011). "Quiénes somos". Montevideo. En línea: http://www.cotidianomujer.org.uy/sitio/quienes-somos [10/02/18].

Cruz, Gustavo (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES/UMSA.

CUC - Comité de Unidad Campesina (2007). *Lucha, resistencia e historia*. Guatemala: Rukemik Na'ojil.

Choque, Roberto (2010). "El Manifiesto de Tiwanaku y el inicio de la descolonización". En *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, Vol. 4 N°.11, La Paz, diciembre, pp. 11-15.

De Ávila, José Juan (2016). "Libro importante, el que genera problemas". En *El Universal*, 2 de febrero. En línea: goo.gl/vkmFFK [2/02/18].

Deleuze, Gilles (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

Delgado, Abraham y Thomson, Sinclair (2017). *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria*. La Paz: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista.

Díaz, Floriberto (2007). *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

Do Nascimento, Abdias (2004). "Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões". En *Revista Estudos Avançados*, Universidad de São Paulo, v.18, N°50 São Paulo, enero-abril, pp. 209-224.

Do Nascimento, Abdias (1968). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: GRD.

Do Nascimento, Abdias (1980). *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes.

Fernandes, Bernardo Mançano (1996). *MST: Formação e territorilização*. São Paulo: Hucitec.

Fiori, Jorge (1973). "Campamento Nueva La Habana: estudio de una experiencia de autoadministración de justicia". En *Revista de Estudios Urbano Regionales* (EURE), Santiago, Vol. 3, N° 7, pp. 83-101.

Freire, Paulo (2000). *Pedagogy of the oppressed*. Nueva York: Continuum.

Garcés, Mario (2002). *Tomando su sito. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970*. Santiago de Chile: Lom.

García, Álvaro (2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Diakonía/Oxfam.

Gargallo, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad de la Ciudad de México.

Gargallo, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Santiago de Chile: Quimantú.

Gómez, Andrés (1999). "Hicimos la revolución del libro". En *La Tercera*, 28 de diciembre, Santiago.

Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: Clacso.

Gutiérrez, Gustavo (2014). *Entre las calandrias*. Limha: Biblioteca Nacional del Perú.

Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo (1968). "Hacia una teología de liberación". Chimbote. En línea: www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm [5/02/18].

Hobsbawm, Eric (1995). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

Hurtado, Javier (1986). *El Katarismo*. La Paz: Hisbol.

Landinelli, Jorge (1989). *1968: la revuelta estudiantil*. Montevideo: Banda Oriental.

Le Bot, Yvon (2013). *La gran revuelta indígena*. México: Océano.

Macas, Luis (1991). "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas". En AAVV. Indios. *Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Ildis.

Marcos, subcomandante insurgente (2006). "Palabras en la Casa Museo del Doctor Margil A. C.". En *Contrahistorias* N° 20, México, pp. 43-48.

Marini, Ruy Mauro (1974). *Subdesarrollo y revolución*. México: Siglo XXI.

Matos Mar, José (2004) [1984]. *Desborde popular y crisis del Estado*. Congreso del Perú, Lima.

Maurín, Sergio (2013). "Quimantú: participación plena de los trabajadores en la gestión". En *Le Monde Diplomatique*, agosto, Santiago.

Moctezuma Barragán, Pedro (1999). *Despertares. Comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*. México: Universidad Iberoamericana.

Montoya Rojas, Rodrigo (2010). *Porvenir de la cultura quechua en Perú*. Lima: CAOI/CONACAMI/PDTG/UNMSM.

Mora, Rosa (1997). "30 años de Cien años de soledad". En *El País*, 9 de marzo. En línea: https://elpais.com/diario/1997/03/09/cultura/857862002_850215.html [4/02/18].

Morissawa, Mitsue (2001). *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular.

Muñoz Ramírez, Gloria (2003). *EZLN: 20 y 10 el fuego y la palabra*. México: Rebeldía/La Jornada.

Necchi, Vitor (2017). "Cem anos de solidão contribuiu para reinventar a América Latina". En *Revista IHU On-Line*, N° 517, Año XVII, 18 de diciembre, pp. 11-12.

Nucci, Priscila (2011). "Abdias do Nascimento: Uma interpretação de seus textos dos anos 1960". Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, julio, São Paulo.

Oviedo Freira, Atawallpa (2018). *El babelismo de la izquierda*, inédito.

Penna, Mariana (2016). "A procura da comunidade perdida: Histórias e Memórias do Movimento das Comunidades Populares". Tesis de doctorado en Historia, Universidad Federal Fluminense, Niteroi.

Pukara (2008). "Memorias de un luchador", N° 32, 7 de junio. En línea: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-32-articulo-del-mes.php [29/01/2018].

Quijano, Aníbal (2014a). "Polo marginal y mano de obra marginal". En *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: Clacso.

Quijano, Aníbal (2014b). "¿Del ´polo marginal´ a la ´economía alternativa´?". En *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: Clacso.

Rama, Ángel (2005). "El boom en perspectiva". En *Signos Literarios* 1, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, enero-junio, pp. 161-208.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1982). *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano. El caso de la ANUC*. Bogotá: Cinep.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1983). "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista, 1970-1980". En Zavaleta Mercado, René (comp.) *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.

Rodas Rojas, Luz Stella (2008). *Flora Tristán: devenir escritura, devenir mujer*. Medellín.

Salazar, Gabriel (2012). *Movimiento sociales en Chile*. Santiago de Chile: Uqbar.

Salete Caldart, Roseli (2000). *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. Petrópolis: Vozes.

Scannone, Juan Carlos (2009). "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual". En *Teología y Vida*, Vol L, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 59-73.

Silva, Camila (2018). *Escuelas pobladoras*. Santiago de Chile: Quimantú.

Subcomandante Insurgente Marcos (2006). "Palabras en la Casa-Museo del doctor Margil", 17 de noviembre. En *Contrahistorias* N° 20, agosto 2013, pp. 43-48.

Thomson, Sinclair (1996). *Cuando sólo reinasen los indios*. La Paz: Muela del Diablo.

Ticona, Esteban (2015). *El indianismo de Fausto Reinaga*. Quito: Abya Yala.

Vargas, Jesús (2015). *Madera rebelde. Movimiento agrario y guerrilla (1959-1965)*. Chihuahua: Nueva Vizcaya.

Wallerstein, Immanuel (1996). "El colapso del liberalismo". En *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI, pp. 231-249.

Wallerstein, Immanuel (1998). “Marx y el subdesarrollo”. En *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, pp. 167-186.

Wallerestein, Immanuel (2004). “1968, una revolución en el sistema mundo: tesis e interrogantes”. En *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, pp. 345-360.

Wallerstesin, Immanuel (2001). “¿Integración a qué? ¿Marginación de qué?”. En *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido*. México: Siglo XXI.

Zamosc, León (1987). *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia*. Bogotá: Cinep.

Zibechi, Raúl (2018). *Los mundos “otros” en movimiento*. Santiago de Chile: Quimantú (Bogotá: Desdeabajo).

Zibechi, Raúl (2915). “Dominación y resistencia en la favela”. En *La Jornada*, 24 de diciembre, México.

Zibechi, Raúl (2009). “La mirada del otro. La otra mirada”. En Becher, Hartmut. *Menos tiempo que lugar*. Buenos Aires: Instituto Goethe, pp. 35-43.

Zibechi, Raúl (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Santiago de Chile: Quimantú.

Zibechi, Raúl (2003). *Genealogía de la revuelta*. Buenos Aires: Letras Libres.

Zibechi, Raúl (1995). *Los arroyos cuando bajan*. Montevideo: Nordan.

Apéndice 1

Manifiesto de Tiwanaku

"Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre" dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizás la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades.

Bolivia está entrando en una nueva etapa de su vida política, una de cuyas características es la del despertar de la consciencia campesina. Al acercarnos a un período pre-electoral una vez más se acercarán los políticos profesionales al campesinado para recabar su voto y una vez más lo harán con engaños y falsas promesas. La participación política del campesinado debe ser real y no ficticia. Ningún partido podrá construir el país sobre el engaño y la explotación de los campesinos. Nosotros, los propios campesinos lejos de todo afán partidista y pensando únicamente en la liberación de nuestro pueblo,

queremos exponer en este Documento aquellas ideas que juzgamos fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del país.

Nuestra cultura como primer valor

El proceso verdadero se hace sobre una cultura. Es el valor más profundo de un pueblo. La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechua y aymara han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. Los políticos de las minorías dominantes han querido crear un desarrollo basado únicamente en la imitación servil del desarrollo de otros países, cuando nuestro acervo cultural es totalmente distinto. Llevándose .también de un materialismo práctico han llegado a creer que el progreso se basa únicamente en aspectos económicos de la vida.

Los campesinos queremos el desarrollo económico, pero partiendo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tememos a ese falso "desarrollismo" que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país.

No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida. La educación escolar, la política partidista, la promoción técnica no han logrado que en el campo haya ningún cambio significativo. No se ha logrado la participación campesina porque no se ha respetado su cultura ni se ha comprendido su mentalidad. Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país, cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino.

La escuela rural por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural y no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino que

consigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista. Los programas para el campo están concebidos dentro de esquemas individualistas a pesar de que nuestra historia es esencialmente comunitaria, sistema cooperativo es connatural a un pueblo que creó modos de producción en mutua ayuda como el ayni, la mink'a, yanapacos, camayos… La propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clases, las luchas internas nos vinieron con la Colonia y se acentuaron con los Regímenes Republicanos. La Reforma agraria está concebida también dentro de ese esquema.

El poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado, pero de ningún modo debemos romper con él. Todo intento de europeización o de "yanquización", como se ha querido hacer a través de la educación y de la política, no será más que un nuevo fracaso. Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales. El indio es noble y justo, es sobrio y respetuoso, es trabajador y profundamente religioso. Pero toda esta riqueza que atesora el alma india nunca ha sido comprendida ni respetada. La acción política de la Colonia y de los Gobiernos Republicanos ha sido evidentemente destructiva llegando algunos de nosotros a asimilar graves defectos de corrompidos y corruptos politiqueros. Se nos ha querido hacer peldaños y escaleras de las peores ambiciones y de las pasiones más bajas. No estamos dispuestos a seguir por este camino de avasallamiento y depravación. Los resultados catastróficos están a la vista de todos. Los indios que por obra de la mala educación y de la falsa politiquería no quieren ser indios han asimilado los peores defectos de otros pueblos y se han constituido en nuevos explotadores de sus propios hermanos. Les hacemos un llamado fraterno para que uniéndose a nosotros en el movimiento de reivindicación de nuestros derechos y de nuestra cultura trabajemos todos en la liberación económica y política de nuestro pueblo.

Deben convencerse: Gobiernos, políticos, economistas y nuestros educadores que se ha fracasado totalmente en la "promoción" del campesinado aymara y quechua porque se han aplicado métodos erróneos. En el presente documento pretendemos esbozar las líneas generales de una política liberadora campesina.

Nuestra historia nos habla

Antes de la Conquista Española éramos ya un pueblo milenario con virtudes que se desarrollaban dentro de un ambiente altamente socializado. La Colonia no supo respetar ni reconocer nuestra cultura, sino que fue aplastada y sojuzgada. La independencia no trae la libertad para el indio, antes bien, realizada esta en los principios del liberalismo, el indio es juzgado y tratado como elemento pasivo apto únicamente para ser usado en las guerras continuas como carne de cañón. La república no es para el indio más que una nueva presión de la política de los dominadores. La liberación india encarnada en la lucha libertaria de Tupaj Katari permanece aherrojada. La política indigenista de Belzu hace surgir una breve esperanza en las masas campesinas, pero la vida del indio deberá seguir arrastrándose entre el oprobio, la explotación y el desprecio. Busch y Villarroel quieren superar este estado de cosas pero se lo impide la reacción de la oligarquía nacional. Con la Revolución del 9 de abril, llegan dos grandes Leyes liberadoras: La Reforma agraria y el Voto universal. Con la Reforma agraria los indios nos liberamos del yugo ominoso del patrón. Es una pena que esta no haya traído todos los bienes que de ella se esperaba debido sobre todo a que está concebida en un esquema demasiado individualista ya que, por obra de algunos elementos derechistas incrustados dentro del MNR no fue implementada con otras leyes que favorezcan la inversión, la tecnificación y la comercialización de productos. El Voto universal no debería desconocer la participación orgánica de las comunidades indígenas en la vida política. Es lamentable también el que muchas veces haya servido para suscitar el apetito desmedido de poder de nuestros políticos. Por esta razón engaño y explotación. Los políticos de viejo

cuño se acercan al campesino no para servirle sino para servirse de él. Algunos malos campesinos, traicionando a nuestra historia y a nuestro pueblo han logrado meter estas prácticas de politiquerismo corrupto en nuestro sindicalismo campesino. Ellos con su conducta doble y con su degradado servilismo han manchado nuestro nombre y nuestras ancestrales costumbres. Debemos reconocerlo con humildad, perdonarlo generosamente y asimilar cuidadosamente las experiencias. Lo importante es retomar el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron.

Tampoco creemos en la prédica de aquellos partidos que, diciéndose de izquierda no llegan a admitir al campesinado como gestor de su propio destino. Una organización política para que sea instrumento de liberación de los campesinos tendrá que ser creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos. Nuestras organizaciones políticas deberán responder a nuestros valores y a nuestros propios intereses.

Economía

A pesar de que los campesinos producimos el 78% del Producto Bruto Nacional solamente contamos con el 34% de los ingresos nacionales mientras el 1,7% que son los empresarios y grandes propietarios del país reciben el 21% de los Ingresos nacionales. A pesar de que Bolivia es uno de los países con una renta per cápita más baja del mundo ya que apenas llega a 120 dólares por habitante al año, sin embargo, la mayoría de los campesinos apenas llegamos a movilizar 50 dólares al año. Nuestra alimentación es una de las más pobres en vitaminas del mundo. Los índices de mortalidad permanecen entre nosotros tan altos como hace 50 años. Nuestra economía es una economía de subsistencia. Trabajamos únicamente para vivir y aún esto, muchas veces no lo logramos.

Sin embargo, nadie podrá decir que el campesino no trabaja. La política agraria de nuestros gobiernos ha sido nefasta. Estamos librados a nuestra propia suerte. El país gasta más de 20 millones de dólares en importar del exterior productos agrícolas que nosotros podríamos producir. Se prefiere pagar al exterior antes que pagar al campesino.

Los créditos bancarios cuando se han orientado hacia el campo han servido únicamente para los nuevos terratenientes y para los oligarcas del algodón, de la caña de azúcar y la ganadería.

Con la devaluación monetaria decretada por el gobierno en octubre pasado nuestra mísera economía ha empeorado gravemente. Nadie se ha acordado del campesino. Los obreros de las ciudades, los maestros, los empleados públicos, etc., han recibido el bono familiar y el sueldo 14. El campesino, verdadero paria de nuestra sociedad, no ha recibido la más mínima compensación, ni el más pequeño aliciente. Para los que vendemos al por menor, los productos agrícolas han permanecido casi estacionarios en sus precios. Esta subida no llega a compensar el precio del transporte que es un 40% más alto. Mientras lo que compramos (azúcar, fideos, arroz, instrumentos de la labranza, abonos químicos) ha subido de un treinta por ciento a un ochenta por ciento, lo que vendemos apenas se ha podido mejorar en los precios. Por otro lado, el descontrol de precios en el campo es total. Frente a este descontrol el que sale perdiendo siempre es el campesino ya que es el más débil. Esta situación injusta no se puede prolongar por más tiempo.

Lo que proponemos para superar esta situación no es ya la Intervención paternalista del gobierno o de personas de buena voluntad. Creemos que la única solución está en la auténtica organización campesina. El equilibrio entre los productos del campo que nosotros vendemos y lo que debemos comprar de la ciudad lo encontraremos en la correlación de fuerzas. El campesino es débil porque no está unificado, organizado ni movilizado. Las actuales organizaciones departamentales y nacionales no responden propiamente a los intereses del campesinado en general.

Los partidos políticos y el campesinado

En la práctica el campesinado de Bolivia no ha pertenecido realmente a ningún partido político porque ninguno ha representado sus verdaderos intereses ni ha estado inspirado en sus valores culturales. Sin embargo, debemos reconocer que fue el MNR quien más y

mejor ha representado los intereses campesinos al dictar las Leyes de la Reforma agraria y el Voto universal. El MNR tuvo la posibilidad histórica de convertirse en un partido que fuera instrumento de la liberación campesina, pero todo eso se frustró debido, sobre todo a que elementos de la reacción derechista y sin ninguna sensibilidad social, se incrustaron en la filas de este partido y lograron detener el proceso de nuestra liberación.

Ni el actual MNR, ni el Barrientismo, ni los partidos tradicionales de izquierda son partidos campesinos. Si el campesino ha votado por ellos es porque no había otra opción para votar. Era porque no contábamos con un partido propio. Esos partidos han capitalizado el voto campesino como un medio para llegar y para mantenerse en el poder. Para que exista un equilibrio de intereses y de representación los campesinos deben tener su propio partido que represente sus intereses sociales, culturales y económicos. Este será el único medio para que puede existir una participación política real y positiva, y la única manera de hacer posible un desarrollo autentico e integral en el campo. Creer en la posibilidad de un progreso económico y político de Bolivia sin la participación directa del campesinado es una opinión gravemente errónea. El campesinado ha sido una fuerza pasiva porque siempre se quiso que fuera algo totalmente pasivo. El campesinado es políticamente lo que los políticos han querido que sea: un mero sustentáculo para sus ambiciones. Solamente será dinámico cuando se lo deje actuar como una fuerza autónoma y autóctona. En el esquema económico, político y cultural actual de nuestro país es imposible la real participación política del campesinado porque no se le permite que así sea.

Las Fuerzas Armadas de la Nación que son fundamentalmente campesinas por su composición, deberán serlo también por su cultura y concepciones.

El sindicalismo campesino

El sindicalismo campesino si bien en sus bases y en muchas de sus organizaciones provinciales es una organización de auténtica repre-

sentación campesina, en las esferas departamentales y nacionales ha sido instrumentalizado no pocas veces en favor de intereses totalmente ajenos a nuestra clase. Todos los defectos del partidismo político de la ciudad han entrado al campo por obra de pseudo-dirigentes que se han autonombrado como representantes campesinos. Ellos han sido y siguen siendo los corruptores de nuestro pueblo aymara y quechua ante la benévola e indiferente mirada de nuestras autoridades de gobierno. Ellos son los que han llevado hasta el campo el sectarismo, el politíquerismo, el nepotismo, la corrupción económica y moral, la ambición personal, el odio entre hermanos, el falso caudillismo y la carencia de representatividad. Pero quizás a la larga ha hecho tanto daño como al paternalismo, el esperar ingenuamente las soluciones desde afuera y desde arriba. El desarrollo del país y especialmente del campo lo tendremos que hacer los propios campesinos. Se nos ha querido tratar políticamente como a niños y los gobiernos y los malos dirigentes han pretendido siempre darnos como "dádivas" o "caridad" lo que en realidad se nos debía dar en justicia.

Es una vergüenza para nuestra límpida historia incaica el que nuestros alienados dirigentes campesinos hayan ido proclamando LIDERES CAMPESINOS a todos los presidentes de la República que últimamente han gobernado al país. El mayor bien que los gobiernos y los partidos políticos pueden hacer a los campesinos es de dejarnos elegir libre y democráticamente nuestros propios dirigentes y el que podamos elaborar nuestra" propia política socio-económica partiendo de nuestras raíces culturales.

La experiencia pasada, y aún actual, nos dice que cuando el campesinado altiplánico es libre para elegir a sus hilacatas, hilancos y demás autoridades comunarias lo hace dentro del espíritu más democrático y la máxima corrección y respeto para con la opinión de los demás. Las actuales luchas internas campesinas han sido siempre reflejo de las ambiciones de gente extraña.

La educación en el campo

Dos problemas sumamente graves vemos en la Educación Rural; el primero es en cuanto al contenido de los programas y el segundo en cuanto a la grave deficiencia de medios.

Para nadie es un secreto que el sistema escolar rural no ha partido de nuestros valores culturales. Los programas han sido elaborados en los ministerios y responden a ideas y métodos importados del exterior. La Educación Rural ha sido una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento. Las Normales Rurales no son más que un sistema de lavado cerebral para los futuros maestros del campo. La enseñanza que se da es desarraigada tanto en lo que se enseña como en los que enseñan. Es ajena a nuestra realidad no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite.

En el aspecto de organización práctica la escuela rural es una especie de CATÁSTROFE NACIONAL. El presupuesto de Educación es deficiente y está mal distribuido correspondiendo mucho más a la ciudad que al campo. Aún en la actualidad el 51% de los niños del campo no pueden ir a la escuela sencillamente porque no existe en sus comunidades. El campo no sólo carece de aulas, carece de libros, de pizarrones, de pupitres, de material didáctico y sobre todo de maestros que aman realmente a nuestro pueblo oprimido.

Podríamos seguir señalando todos los aspectos de la vida campesina para ver cómo se desarrolla dentro de la miseria más espantosa y el total abandono de nuestras autoridades. La revolución en el campo no está hecha; hay que hacerla. Pero hay que hacerla enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupaj Katari, de Bartolina Sisa, de Willca Zarate. Hay que hacerla partiendo de nosotros mismos.

En nuestro legendario altiplano no existen obras de infraestructura, no hay caminos, no hay electricidad, no hay hospitales, no hay progreso. El transporte es muy deficiente, los sistemas de comercialización anticuados. La orientación técnica casi nula. Se crean en

el campo excesivo número de Escuelas Normales, pero no existen Escuelas Técnicas. Prácticamente todo está por hacer. No pedimos que se nos haga; pedimos solamente que se nos deje hacer.

No quisiéramos terminar este documento, que ha de ser sin duda el origen de un poderoso movimiento autónomo campesino, sin pedir a la prensa, a la radio y a todas las instituciones que desean sinceramente la promoción del campesinado que alienten este nuestro noble deseo de luchar por la auténtica promoción de nuestro pueblo y de toda Bolivia.

Los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas... son hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas, de la misma explotación, descendientes de la misma raza y solidarios en los mismos ideales de lucha y liberación. Solamente unidos lograremos la grandeza de nuestra patria.

Pedimos igualmente a la Iglesia Católica (la Iglesia de la gran mayoría campesina) igualmente a otras Iglesias Evangélicas que nos colaboren en este gran ideal de liberación de nuestro pueblo aymara y quechua. Queremos vivir íntegramente nuestros valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos.

La Paz, 30 de julio de 1973

Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a
Centro Campesino Tupaj Katari
Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia
Asociación Nacional de Profesores Campesinos

Apéndice 2

ABC del Quilombismo

En la trayectoria histórica que esquematizamos en estas páginas, el quilombismo nos ha proporcionado varias lecciones. Intentaremos resumirlas en un ABC fundamental que nos enseña que:

a) Autoritarismo de casi 500 años ya es bastante. No podemos, no debemos y no queremos tolerarlo por más tiempo. Sabemos por experiencia propia que una de las prácticas de ese autoritarismo es el irrespeto brutal de la policía a las familias negras. Toda suerte de arbitrariedad policial la podemos ver en las batidas que hace rutinariamente para mantener aterrorizada y desmoralizada a la comunidad afrobrasileña. Así queda confirmada, ante los ojos de los propios negros, su condición de impotencia e inferioridad, ya que son incapaces incluso de auto-defenderse o de proteger a sus familias y a los miembros de su propia comunidad. Se trata de un estado de humillación permanente.

b) Bantú se denomina un pueblo al que pertenecieron los primeros africanos esclavizados que llegaron a Brasil de países que hoy se llaman Angola, Congo, Zaire, Mozambique y otros. Fueron los bantús los primeros quilombolas que enfrentaron en tierras brasileñas el poder militar del blanco esclavizador.

c) Cuidarnos de organizar nuestra lucha por nosotros mismos es un imperativo de nuestra supervivencia como pueblo. Debemos, por tanto, tener mucho cuidado al hacer alianzas con otras fuerzas políticas, sean dichas revolucionarios, reformistas, radicales, progresistas

o liberales. Toda y cualquier alianza debe obedecer a un interés táctico o estratégico, y el pueblo negro necesita obligatoriamente tener poder de decisión, a fin de no permitir que la comunidad negra sea manipulada por intereses de causas ajenas a la propia.

d) Debemos ampliar siempre nuestro frente de lucha, teniendo en cuenta: 1) los objetivos más lejanos de transformación radical de las estructuras socioeconómicas y culturales de la sociedad brasileña; 2) los intereses tácticos inmediatos. En estos últimos se incluye el voto del analfabeto y la amnistía a los prisioneros políticos negros. Los prisioneros políticos negros son aquellos que son maliciosamente fichados por la policía como desocupados, vagabundos, malandros, marginales, y cuyos hogares son frecuentemente invadidos.

e) Ewe o gége, pueblo africano de Ghana, Togo y Dahome (Benin); millones de ewes fueron esclavizados en Brasil. Ellos son parte de nuestro pueblo y de nuestra cultura afrobrasileña.

Expulsar el supremacismo blanco de nuestro medio es un deber de todo demócrata. Debemos tener siempre presente que el racismo, esto es, el supremacismo blanco, los prejuicios de color y la discriminación racial, la cuestión de la raza, constituyen la principal contradicción para la población de origen africano en la sociedad brasileña. (Advertencia a los intrigantes, a los maliciosos, a los apresurados en juzgar: el vocablo raza, en el sentido aquí empleado, se define solamente en términos de historia y cultura, y no en pureza biológica).

f) Formar los cuadros del quilombismo es tan importante como la movilización y la organización de la comunidad negra.

g) Garantizar al pueblo trabajador negro su lugar en la jerarquía de Poder y Decisión, manteniendo su integridad etno-cultural, es la motivación básica del quilombismo.

h) Humillados que fuimos y somos todos los negros africanos, con todos debemos mantener íntimo contacto. También con organizaciones africanas independientes, tanto de la diáspora como del continente. Son importantes y necesarias las relaciones con órganos e instituciones internacionales de derechos humanos, tales como la

ONU y la Unesco, de donde podremos recibir apoyo en casos de represión. Nunca debemos olvidar que siempre estuvimos bajo la violencia de la oligarquía latifundista, industrial-financiera o militar.

i) Infalible como un fenómeno de la naturaleza será la persecución del poder blanco al quilombismo. Está en la lógica inflexible del racismo brasileño, no permitir jamás cualquier movimiento libertario de las mayorías negras. Nuestra existencia física es una realidad que jamás pudo ser obliterada, ni siquiera por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) al manipular los datos censales, en los que llegó a erradicar el factor racial y de color de los censos demográficos. ¿Qué sucede respecto a nuestro peso político? Simplemente no existe. Desde la proclamación de la República, la exclusión del voto del analfabeto significa en la práctica la exclusión de la población negra del proceso político del país.

j) Jamás las organizaciones políticas de los afrobrasileños deberán permitir el acceso a los blancos no quilombistas, a posiciones de autoridad para obstruir la acción o influenciar las tomas de posición teóricas y prácticas frente a la lucha.

k) Kimbundo, lengua del pueblo bantú, llegó a Brasil con los esclavos procedentes de África meridional. Este lenguaje ha ejercido una influencia considerable en el portugués que se habla en este país.

l) Liberar al Brasil de la industrialización artificial, tipo "milagro económico", figura entre las metas del quilombismo. En este esquema de industrialización, el negro es explotado al mismo tiempo por el capitalista industrial y por la clase trabajadora "calificada" o clasifica[20]. Como trabajador "descalificado" o sin-clase, es doblemente víctima: de la raza (blanca) y de la clase (trabajadora "calificada" y/o la burguesía de cualquier raza). El quilombismo aboga para Brasil un conocimiento científico y técnico, que posibilite la genuina industrialización que represente un nuevo avance de autonomía nacional. El quilombismo no acepta que se entregue nuestra reserva mineral y

20 El autor hace un juego de palabras entre clase y calificación.

nuestra economía a las corporaciones monopolistas internacionales, pero tampoco defiende los intereses de una burguesía nacional. El negro africano fue el primero y el principal artífice de la formación económica del país y la riqueza nacional le pertenece, así como al pueblo brasileño que la produce.

m) Mancha blanca es lo que significa la imposición del mestizaje por el blanco, implícita en la ideología del "blanqueamiento", en la política inmigratoria, en el mito de la "democracia racial". No todo pasa por la racionalización del supremacismo blanco y de la violación, histórica y física, que se practica contra la mujer negra.

n) Nada más confuso: si en Brasil efectivamente había igualdad de trato, de oportunidades, de respeto, de poder político y económico; si el encuentro entre personas de razas diferentes ocurría de modo espontáneo y libre de la presión del poder y del prestigio socioeconómico del blanco; si no hubiera otros condicionamientos represivos de carácter moral, estético y cultural, el mestizaje sería un acontecimiento positivo, capaz de enriquecer al brasileño, la sociedad, la cultura y la humanidad de las personas.

o) Obstar[21] la enseñanza y la práctica genocidas del supremacismo blanco, es un aspecto sustantivo del quilombismo.

p) Poder quilombista quiere decir: la raza negra en el poder. Los descendientes de africanos suman la mayoría de nuestra población. Por lo tanto, el Poder Negro será un poder democrático. (Reitero aquí la advertencia a los intrigantes, a los maliciosos, a los ignorantes, a los racistas: en este libro la palabra raza tiene exclusiva acepción histórico-cultural. La raza biológicamente pura no existe y nunca existió).

q) Romper la eficacia de ciertos lemas que atraviesan nuestra acción contra el racismo, como el de la lucha única de todos los trabajadores, de todo el pueblo o de todos los oprimidos, es un deber del quilombista. Los privilegios raciales del blanco en detrimento del negro constituyen una ideología que viene desde el mundo antiguo. La

21 Impedir.

predicación de la lucha "única" o la "unidad", no deja de ser la otra cara del desprecio que nos ofrecen, ya que no respeta nuestra identidad, ni la especificidad de nuestro problema, ni nuestro esfuerzo por resolverlo.

r) Raza: creemos que todos los seres humanos pertenecen a la misma especie. Para el quilombismo, raza significa un grupo humano que posee, relativamente, idénticas características somáticas, resultantes de un complejo de factores históricos y ambientales. Tanto la apariencia física, como los rasgos psicológicos, de personalidad, de carácter y emotividad, sufren la influencia de aquel complejo de factores donde se suman y se complementan la genética, la sociedad, la cultura, el medio geográfico, la historia. El cruce de diferentes grupos raciales, o de personas de identidades raciales diversas, está en línea con los más legítimos intereses de supervivencia de la especie humana.

Racismo: es la creencia en la inherente superioridad de una raza sobre otra. Tal superioridad se concibe tanto en el aspecto biológico, como en la dimensión psico-sociocultural. Esta es la dimensión usualmente descuidada u omitida en las definiciones tradicionales del racismo. La elaboración teórico-científica producida por la cultura blanco-europea, justificando la esclavización y la inferiorización de los pueblos africanos, constituye el ejemplo eminente del racismo sin precedentes en la historia de la humanidad.

El racismo es la primera contradicción social en el camino del negro. A ésta se suman otras, como las contradicciones de clases y de sexo.

s) Swahili es una lengua de origen bantú, influenciada por otros idiomas, especialmente el árabe. Actualmente, el swahili es hablado por más de 20 millones de africanos de Tanzania, Kenia, Uganda, Burundi, Zaire, y otros países. Los afrobrasileños necesitan aprenderla con urgencia.

La condena reiterada e indignada del racismo, lema del poder público y de la sociedad dominante en Brasil, se volvió un recurso eficaz para encubrir la sistemática discriminación racista, por un lado, y, de

otro lado, sirve como un arma apuntada contra nosotros con la finalidad de atemorizarnos, amortiguando o impidiendo que un movimiento cohesionado del pueblo afro-brasileño obtenga su total liberación.

t) Todo negro o mulato (afro-brasileño) que acepta la "democracia racial" como una realidad, y el mestizaje en la forma vigente como positiva, está traicionándose a sí mismo, y considerándose un ser inferior.

u) Unanimidad es algo imposible en el campo social y político. No debemos perder nuestro tiempo y nuestra energía con las críticas provenientes de fuera del movimiento quilombista. Tenemos que preocuparnos y criticarnos a nosotros mismos y a nuestras organizaciones, en el sentido de ampliar nuestra conciencia negra y quilombista hacia el objetivo final: la ascensión del pueblo afro-brasileño al Poder.

v) Venia (autorización) es lo que no necesitamos pedir a las clases dominantes para reconquistar los frutos del trabajo realizado por nuestros antepasados africanos en Brasil. No debemos aceptar o asumir ciertas definiciones, "científicas" o no, que pretenden situar el "comunalismo africano" (*ujamaaísmo*[22]) como forma arcaica de organización económica o social. Esta es otra arrogancia de fondo eurocentrista, que implícitamente niega a las instituciones nacidas en la realidad histórica de África la capacidad intrínseca de desarrollo autónomo. Les niega a tales instituciones la posibilidad de progreso y de actualización, admitiendo que la ocupación colonizadora del continente africano por los europeos determinó la consiguiente desaparición de los valores, principios e instituciones africanas. Estas tendrían formas no dinámicas, exclusivamente quietistas e inmovilizadas. Tal visión petrificada de África y de sus culturas es una ficción puramente cerebral. El quilombismo pretende rescatar de esa definición negativa el sentido de organización socioeconómica concebido para servir a la existencia humana; la organización que existió en África y que los africanos esclavizados trajeron y practicaron en Brasil. La so-

22 Política del presidente de Tanzania, Julius Nyerere (1964-1985), consistente en construir un socialismo en base a la *ujamaa*, palabra swahili que significa familia extendida o hermandad.

ciedad brasileña contemporánea puede beneficiarse con el proyecto del quilombismo, una alternativa nacional que se ofrece para sustituir el sistema inhumano del capitalismo.

x) Xingar[23] no es suficiente. Necesitamos la movilización y la organización de la gente negra, y de una lucha enérgica, sin pausa y sin descanso, contra las discrimianciones que nos afectan. ¿Hasta qué punto vamos a observar impotentes la cruel exterminación de nuestros hermanos y hermanas afrobrasileños, principalmente de los niños negros de este país?

y) Yorubás (Nagô) somos también en nuestra africanidad brasileña. Los yorubas son parte integrante de nuestro pueblo, de nuestra cultura, de nuestra religión, de nuestra lucha y de nuestro futuro.

z) Zumbi: fundador del quilombismo.

Algunos principios y propósitos del quilombismo

1. El Quilombismo es un movimiento político de los negros brasileños, con el objetivo de la implantación de un Estado Nacional Quilombista, inspirado en el modelo República de los Palmares, en el siglo XVI, y en otros quilombos que existieron y existen en el país.

2. El Estado Nacional Quilombista tiene su base en una sociedad libre, justa, igualitaria y soberana. El igualitarismo democrático quilombista comprende sexos, sociedad, religión, política, justicia, educación, cultura, condición racial, situación económica, en fin, todas las expresiones de la vida en sociedad. El mismo igualitarismo se aplica a todos los niveles del poder y de las instituciones públicas y privadas.

3. La finalidad básica del Estado Nacional Quilombista es la de promover la felicidad del ser humano. Para alcanzar su objetivo, el quilombismo cree en una economía de base comunitario-cooperativa en el sector de la producción, de la distribución y de la división de los

23 Regañar, pelear.

resultados del trabajo colectivo.

4. El quilombismo considera la tierra una propiedad nacional de uso colectivo. Las fábricas y otras instalaciones industriales, así como todos los bienes e instrumentos de producción, al igual que la tierra, son de propiedad y uso colectivo de la sociedad. Los trabajadores rurales o campesinos trabajan la tierra y son ellos mismos los dirigentes de las instituciones agropecuarias. Los obreros de la industria y los trabajadores en general son los productores de los objetos industriales y los únicos responsables de la orientación y gestión de sus respectivas unidades de producción.

5. En el quilombismo el trabajo es un derecho y una obligación social, y los trabajadores, que crean la riqueza agrícola e industrial de la sociedad quilombista, son los únicos dueños del producto de su trabajo.

6. El niño negro ha sido la víctima predilecta e indefensa de la miseria material y moral impuesta a la comunidad afro-brasileña. Por eso, constituye la preocupación urgente y prioritaria del quilombismo. La atención prenatal, amparo a la maternidad, guarderías, alimentación adecuada, vivienda higiénica y humana, son algunos de los ítems relacionados al niño negro que figuran en el programa de acción del movimiento quilombista.

7. La educación y la enseñanza en todos los grados –elemental, media y superior- serán completamente gratuitas y abiertas sin distinción a todos los miembros de la sociedad quilombista. La historia de África, de las culturas, de las civilizaciones y de las artes africanas tendrán un lugar eminente en los currículos escolares. Crear una Universidad Afro-Brasileña es una necesidad dentro del programa quilombista.

8. En la medida que el objetivo del quilombismo es la fundación de una sociedad creativa, procurará estimular todas las potencialidades del ser humano y su plena realización. Combatir el embrutecimiento causado por el hábito, la miseria, la mecanización de la existencia y la burocratización de las relaciones humanas y sociales, es un punto fundamental. Las artes en general ocuparán un espacio básico en el

sistema educativo y en el contexto de las actividades sociales.

9. En el quilombismo no habrá religiones y religiones populares, es decir, religión de la élite y religiones del pueblo. Todas las religiones merecen igual respeto y de garantías para el culto.

10. El Estado quilombiano prohíbe la existencia de un aparato burocrático estatal que perturbe o interfiera con la movilidad vertical de las clases trabajadoras y marginadas, en relación directa con los dirigentes. En la relación dialéctica de los miembros de la sociedad con sus instituciones reposa el sentido progresista y dinámico del quilombismo.

11. La revolución quilombista es fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundista, antiimperialista y antineocolonialista.

12. En todos los órganos de poder del Estado Quilombista –Legislativo, Ejecutivo y Judicial– la mitad de los cargos de confianza, de los cargos electivos o de los cargos por nombramiento, deberán, por imperativo constitucional, ser ocupados por mujeres. Lo mismo se aplica a todo sector o institución de servicio público.

13. El quilombismo considera la transformación de las relaciones de producción, y de la sociedad en general, por medios no violentos y democráticos, como una vía posible.

14. Es materia urgente para el quilombismo la organización de una institución económico-financiera de carácter cooperativo, capaz de asegurar el mantenimiento y la expansión de la lucha quilombista, poniéndola a salvo de las interferencias controladoras del paternalismo o de las presiones del poder económico.

15. El quilombismo esencialmente es un defensor de la existencia humana y, como tal, se coloca contra la contaminación ecológica y favorece todas las formas de mejora ambiental que puedan asegurar una vida sana para los niños, las mujeres y los hombres, los animales, las criaturas del mar, las plantas, las selvas, las piedras y todas las manifestaciones de la naturaleza.

16. Brasil es signatario de la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial adoptada

por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1965. En el sentido de cooperar para la concreción de objetivos tan elevados y generosos, y teniendo en cuenta el artículo 9, números 1 y 2 de la referida Convención, el quilombismo contribuirá a la investigación y la elaboración de un informe o dossier bianual, abarcando todos los hechos relativos a la discriminación racial ocurridos en el país, a fin de auxiliar los trabajos del Comité para la Eliminación Discriminación Racial de las Naciones Unidas.

Reproducido del libro *O Quilombismo*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares, 2002, pp. 278-290.

Glosario de Siglas

ANUC (Colombia): Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

Cebs: Comunidades Eclesiales de Base

CECIDIC (Colombia): Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad

Cecosesola (Venezuela): Central Cooperativa de Servicios Sociales de Lara

CESU (Uruguay): Coordinadora de Estudiantes de Secundaria del Uruguay

CGT (Argentina): Confederación General del Trabajo

COB (Bolivia): Central Obrera Boliviana

CONAIE (Ecuador): Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador

CONAMURI (Paraguay): Coordinadora Nacional de Mujeres Campesinas e Indígenas

CNT (Uruguay): Convención Nacional de Trabajadores

CRIC (Colombia): Consejo Regional Indígena del Cauca

CSUTCB (Bolivia): Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

CUAVES (Perú): Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa Salvador

CUC (Guatemala): Comité de Unidad Campesina

Ecuarunari (Ecuador): Ecuador Runakunapak Rikcharimuy/ Movimiento de los Indígenas del Ecuador

ERP (Argentina): Ejército Revolucionario del Pueblo

EZLN (México): Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FARC (Colombia): Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FEPOMUVES (Perú): Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador

FLN (México): Fuerzas de Liberación Nacional

FUCVAM (Uruguay): Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua

GIC (Brasil): Grupo de Inversión Colectiva

GPC (Brasil): Grupo de Producción Colectiva

GTC (Brasil): Grupo de Trabajo Colectivo

GVC (Brasil): Grupo de Compra y Venta Colectiva

HIJOS (Argentina): Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio

IBGE (Brasil): Instituto Brasileño de Geografía y Estadística

INCORA (Colombia): Instituto Colombiano para la Reforma Agraria

JAC (Brasil): Juventudes Agrarias Católicas

MAS (Bolivia): Movimiento al Socialismo

MCI (Brasil): Movimiento de Comunidades Populares

MCP: Movimiento Campesino Paraguayo

MER (Brasil): Movimiento de Evangelización Rural

MIR (Chile): Movimiento de Izquierda Revolucionario

MLN-Tupamaros (Uruguay): Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros

MNR (Bolivia): Movimiento Nacionalista Revolucionario

MST (Brasil): Movimiento de los Sin Tierra

MUJA (Bolivia): Movimiento Universitario Julián Apaza

ONIC (Colombia): Organización Nacional Indígena de Colombia

Polop (Brasil): Grupo Política Operaria

PRI (México): Partido Revolucionario Institucional

SCT (Venezuela): Servicios Cooperativos de Transporte

TEN (Brasil): Teatro Experimental del Negro

UAC (Argentina): Unión de Asambleas Ciudadanas